N° 5 1931 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Saint Robert Bellarmin
et les principaux courants théologiques de son temps

Œuvre de circonstance au meilleur sens du terme, les *Controverses* de saint Robert Bellarmin exercèrent, dès leur apparition, une influence profonde et durable. Rééditées une trentaine de fois du vivant même de leur auteur, elles restèrent encore longtemps après sa mort l' « arsenal » le mieux fourni des apologistes catholiques et la cible d'innombrables attaques protestantes. Leur plus grand mérite est un mérite d'adaptation et d'exposition claire et synthétique. Malgré la bonne volonté et la science, souvent fort étendue, de leurs auteurs, les *Enchiridia locorum communium* et les autres livres de polémique n'avaient pu jusqu'alors satisfaire les multiples exigences de ce genre théologique nouveau. Pour la première fois, les *Controverses de la foi* y répondirent pleinement.

Pour réussir dans cette entreprise qu'on eût pu croire sur-

N. de la R. — Béatifié par Sa Sainteté Pie XI le 13 mai 1923, Robert Bellarmin fut canonisé le 29 juin dernier. L'année de sa canonisation ne pouvait s'achever sans que la *Nouvelle Revue Théologique* consacrât quelques pages au grand théologien dont la mémoire illustre à la fois le scolasticat de la Compagnie de Jésus à Louvain, où il inaugura sa glorieuse carrière, et l'université catholique dont il fut toujours l'ami fidèle.

Saint Robert Bellarmin naquit à Montepulciano, en Italie, le 4 octobre 1542; il entra dans la Compagnie de Jésus le 21 septembre 1560. Envoyé à Louvain

humaine, pour tirer profit des travaux encore imparfaits qui d'avance avaient facilité sa tâche et qu'il ne pouvait d'ailleurs ignorer, pour construire une véritable somme de controverse, le génie souple et compréhensif de Bellarmin dut s'initier à l'abondante littérature théologique que répandait alors l'imprimerie, pénétrer la mentalité de son époque, discerner, dans le mouvement théologique d'alors, malgré l'effervescence et le trouble causés par la Renaissance et par la Réforme, les courants principaux où s'annonçait l'avenir, au moins l'avenir immédiat, puis s'accommoder à cette mentalité et diriger ces courants, les modérer parfois, et parfois les devancer. Grâce à cet immense effort, il sut rassembler dans ses quatre in-folio un exposé de la doctrine catholique de l'Église, des sacrements, de la grâce et de la justification, remarquablement moderne en son temps, et si imposant de science et d'érudition que des réformés refusèrent de croire que ce fût là l'œuvre d'un seul homme (1).

Il serait donc impossible d'apprécier à sa juste valeur cette œuvre qui connut un succès unique au XVI[e] siècle et dans toute l'histoire de la théologie moderne, sans se rappeler d'abord le milieu intellectuel où vécut Bellarmin, où il se forma, et où son

en 1569 pour y prêcher et y terminer ses études théologiques, il reçut à Gand, le 25 mars 1570, l'ordination sacerdotale. Après six années de prédication latine aux étudiants, en l'église Saint-Michel et d'enseignement de la théologie au scolasticat de la Compagnie, il fut nommé professeur au Collège romain et y fit, le 26 novembre 1576, la leçon inaugurale de son cours de controverse qui dura onze ans. A la mort du cardinal Tolet, le pape Clément VIII choisit Bellarmin comme théologien et lui conféra, le 3 mars 1599, la pourpre cardinalice. En 1602, les controverses *De Auxiliis* le firent écarter de Rome par ce même pontife, qui le nomma à l'archevêché de Capoue. Après trois ans, Paul V, dès son avènement, le rappela auprès de lui. Le saint cardinal mourut le 17 septembre 1621, au noviciat de S. André.

Les six années que Bellarmin passa dans notre pays font époque dans sa vie. C'est chez nous qu'il prit contact avec l'hérésie, qu'il acquit ce trésor d'érudition qui étonnait ses contemporains, et qu'il s'exerça à l'art difficile de la controverse où il était passé maître dès 1576, année où ses supérieurs le rappelèrent en Italie.

(1) Sur l'accueil réservé par les protestants aux *Controverses de la foi*, on consultera avec intérêt la suggestive étude du R. P. F.-X. JANSEN : *Le bienheureux Bellarmin et la controverse avec les protestants*, *N. R. Th.* 1923, t. 50, pp. 393-407.

œuvre fut accueillie avec tant de faveur. Décrire à grands traits ce milieu et ses aspects les plus caractéristiques, tel est le but de la présente étude.

Le XVI^e siècle théologique, à son début, est un siècle de décadence, mais il devient bientôt un siècle de renouveau. Siècle de décadence d'abord, car la scolastique, gangrenée par le nominalisme, menacée de mort par la diffusion de l'esprit protestant, est déchue de son ancienne splendeur. Mais bientôt siècle de renouveau, car le dominicain François de Vittoria restaure la dogmatique à Salamanque, car l'humanisme préside à la naissance de la théologie positive, car l'effort vigoureux de défense contre l'hérésie fait surgir la controverse.

I

Il est surprenant de voir combien fut grand, du XIV^e au XVI^e s., le succès de la philosophie occamiste. Sous son influence dissolvante, la métaphysique disparaît. Ce qui survit et prospère sous son nom n'est guère autre chose qu'une logique mineure perfectionnée. En dehors de certaines écoles, l'immense majorité des scolastiques préfère bientôt au réalisme vigoureux des grands docteurs du XIII^e siècle, les théories du *Venerabilis Inceptor*, qui briseront sans tarder la synthèse de saint Thomas. Tel, vers 1500, le philosophe parisien Jacques Almain; tel le chancelier d'Ingolstadt, Jean Eck, l'un des plus vaillants défenseurs du catholicisme aux premiers temps de la Réforme; tel encore Nicolas Herborn, dont l'*Enchiridion*, publié en 1529, révèle parfois une intelligence fort superficielle des réalités divines de la foi. La morale est séparée du dogme; dissociés à leur tour, les éléments du dogme perdent le sens profond qu'ils puisaient jadis dans l'unité vivante de la doctrine chrétienne; seul les relie encore le ciment friable de quelques formules artificielles, inventions subtiles de théologiens verbeux, habiles dialecticiens autant que penseurs médiocres. Les docteurs discutent, bavardent, plus qu'ils ne réfléchissent. Ne voyons-nous pas

Jean Eck lui-même aller de ville en ville provoquer à de brillantes joutes dialectiques ses collègues de Cologne, Heidelberg, Fribourg, Mayence, Tubingue, Bâle, Bologne et Vienne !

Ces succès étonnants du nominalisme, auquel l'antique Sorbonne ne semble guère avoir offert plus de résistance que les jeunes universités allemandes, ne furent pas médiocrement favorisés par l'extension, à côté de la théologie routinière d'alors, des études juridiques, par la réaction que provoqua parfois leur esprit dogmatique, et surtout par l'habitude de considérer les choses de l'extérieur, due à l'application maladroite de leurs méthodes, plus soucieuses, nécessairement, de clarté que de profondeur. Parmi les sciences ecclésiastiques, le droit canonique prit, à cette époque, une importance excessive : il menait presque infailliblement aux honneurs, et tous les théologiens qui entendaient faire carrière devenaient canonistes. Quarante ans avant Bellarmin qui la déplorait encore, Jean Eck constatait cette fâcheuse situation lorsqu'il écrivait au prévôt du chapitre de Wurzbourg : « Puisque vous voilà haut dignitaire dans l'Église, je désire vous amorcer d'appâts si alléchants que vous abandonniez l'étude lucrative du droit pour vous consacrer tout entier à la théologie » (1).

Luther avait bien vu le mal dont souffrait la théologie de son temps, et prétendait sans doute le guérir, lorsque, le 9 mai 1518, un an après l'éclat de Wittemberg, il envoyait à ses anciens professeurs cette déclaration, certes peu nuancée : « Pour ma part, je crois tout simplement impossible de réformer l'Église, si l'on ne supprime radicalement les décrétales canoniques, la théologie scolastique, la philosophie, la logique, au moins sous leur forme actuelle, pour établir à leur place de nouvelles disciplines » (2).

Malgré l'impétueux génie du grand hérésiarque, malgré la souplesse d'esprit de Mélanchton, l'immense érudition de

(1) *Epistola de ratione studiorum suorum*, 2 février 1538. Corpus Catholicorum, Fasc. 2, p. 39.

(2) Cité par J. JANSSEN dans *l'Allemagne et la Réforme*, Trad. E. Paris, t. II, p. 84, note.

Chemnitz, la violence de Zwingle, la logique rigide de Calvin, ni à Wittemberg, ni à Genève, le désir de Luther ne devait se réaliser.

La théologie protestante a gardé la marque du temps où elle est née. Elle apparut en un siècle de désordre et de relâchement, après le grand schisme d'Occident, après Wiclef et Jean Huss, après le Concile de Constance qui, en 1414, consacra la théorie de la suprématie conciliaire. Cependant, la tendance qui la caractérise plus profondément encore que la négation de l'Église, c'est, accentuée par l'esprit de libre examen qu'elle hérita de l'humanisme païen, une fidélité implacablement logique aux principes nominalistes de la scolastique décadente : conceptualisme agnostique et adogmatisme critique. Luther ne connaissait pas le thomisme. Formé théologiquement par les seuls *doctores moderni*, c'est-à-dire les occamistes, il apprit chez eux ce scepticisme qui leur faisait critiquer à peu près toutes les preuves du dogme pour ne plus s'appuyer que sur l'autorité de l'Église. Le jour où, poussé par son intérêt et son orgueil révolté, il rejettera la primauté romaine déjà contestée par Occam, aucun obstacle n'empêchera plus de se développer les germes dissolvants de son scepticisme théologique. En lui, comme en Calvin, l'ancêtre de la philosophie moderne trouva un disciple plus fidèle que Jean Eck et les autres théologiens catholiques.

Harnack se sentait fort loin de Luther quand il écrivait : « A la périphérie et même dans certaines parties profondes de son être, Luther est un phénomène vieux-catholique et médiéval » (1).

Par d'autres aspects, les plus profonds, de sa mentalité, ce médiéval qui enseigne le salut par la foi et l'interprétation individuelle de l'Écriture, est-il moins proche pourtant du grand historien rationaliste que l'*Institution chrétienne* de Calvin et son austère religion spirituelle ne le sont de l'expérience religieuse et du libéralisme d'Auguste Sabatier ?

(1) *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. III, p. 811. Cité dans *Christus*, p. 887.

II

Malgré ses prétentions réformatrices, la théologie protestante dégénère bientôt en une pure philosophie religieuse. La théologie catholique, au contraire, entre dans une période de renouveau, d'ailleurs fortement marquée à l'empreinte de ce temps d'humanisme et de lutte contre l'hérésie. On y peut distinguer trois courants principaux : la restauration de la dogmatique, l'essor vigoureux de la théologie positive, et l'apparition de la controverse.

Bellarmin, esprit « accommodé à toute science », ne resta pas étranger à ces trois mouvements. Parmi les théologiens scolastiques de son temps, il tient un rang fort honorable. Si l'on excepte le dominicain Pierre De Visscher qui, vers 1500, expliquait brillamment saint Thomas au *Studium generale* de son Ordre, ne fut-il pas à Louvain le premier commentateur de la *Somme théologique ?* Il introduisit même l'étude du Docteur angélique au Collège anglais de Douai où l'on prit son commentaire comme *liber textus*.

C'est à un frère-prêcheur d'Espagne, cependant, que revient la gloire d'avoir inauguré cette restauration de la scolastique qui bientôt s'étendit à l'Europe entière. François de Vitoria, initié par le bruxellois Pierre Crockaert à l'étude de saint Thomas, et nommé en 1526 professeur à Salamanque, y avait pris pour base de son enseignement la *Somme théologique*, tout en accordant une large part à la positive. Il forma de glorieux disciples : Dominique Soto qui fut plutôt son collègue que son élève, et surtout Melchior Cano, esprit indépendant, comme il le déclare lui-même, ouvert aux influences humanistes, mais pourtant fidèle aux idées de son maître. Les *Loci theologici*, œuvre posthume du fougueux dominicain, très supérieurs à d'innombrables homonymes de but et de manière fort différents, font époque dans l'histoire de la méthode théologique et apologétique; leur originalité n'empêcha pas leur succès, car ils ne comptèrent pas moins de vingt-sept éditions successives.

D'autres élèves de l'université espagnole, devenus maîtres à leur tour, devaient répandre au loin sa doctrine et ses méthodes : tel, à Rome, le jésuite Tolet, Maldonat à Paris; en Allemagne, leur confrère Grégoire de Valencia; Bañez et Suarez se formèrent à la même école, dont Molina, lui aussi, subit fortement l'influence. Parmi les théologiens du Concile de Trente, l'on ne compta pas moins de soixante-six anciens élèves ou professeurs de Salamanque, qui collabora ainsi, d'une manière particulièrement glorieuse, au grand œuvre de la Contre-Réforme et à l'organisation de la défense contre le Protestantisme.

* * *

Lorsqu'en 1560, après trois semaines de noviciat, Robert Bellarmin vint faire sa philosophie au Collège Romain, il y entendit expliquer, en même temps que les Météores d'Aristote et la Métaphysique, les Géorgiques de Virgile. C'est que l'humanisme avait pénétré dans les citadelles les mieux gardées de la scolastique, y répandant, avec le souci de la forme et le culte des beaux-arts, des idées nouvelles qui favorisèrent singulièrement le développement des disciplines positives.

S'il ne produisit point de génies, l'humanisme n'en exerça pas moins, sur l'éducation et la pensée modernes, une influence profonde. Ses grands représentants, Pic de la Mirandole en Italie, Érasme aux Pays-Bas, le bienheureux Thomas More en Angleterre, Reuchlin en Allemagne, Lefèvre d'Étaples et Robert Estienne en France, admirateurs et disciples de l'antiquité païenne, accréditèrent dans les milieux savants de la Renaissance un esprit et un principe à peu près ignorés avant eux. Cet esprit, c'est l'esprit d'indépendance de la raison individuelle, qui se trouve déjà en germe dans la philosophie occamiste, et qui s'appellera chez les réformés esprit de libre examen; ce principe, c'est celui du retour aux sources et du souci des textes authentiques : « *Christum ex fontibus praedicare* ». La diffusion de cet esprit et de ce principe hâta l'éclosion de la critique historique

et de ses méthodes autonomes, La théologie elle-même ne fut pas sans en subir indirectement l'influence : l'on y voit apparaître, en effet, l'exégèse critique, l'histoire ecclésiastique et la patristique.

Dès le XVe siècle, les études scripturaires furent bouleversées et transformées. L'exégèse de Laurent Valla, de Marsile Ficin, de Pic de la Mirandole, prétend s'affranchir de la contrainte imposée jusqu'alors par la Tradition et par l'autorité religieuse. Les humanistes n'ont que méfiance et mépris pour la Vulgate et ce qu'ils appellent ses contre-sens et ses barbarismes. Érasme publie en 1516 son Nouveau Testament « *ad graecam veritatem* » accompagné d'une nouvelle traduction latine, édition d'ailleurs trop vantée, comme on le reconnaît aujourd'hui. Malgré leurs excès, ces exigences audacieuses, ces critiques intempérantes contribuent à donner une orientation nouvelle à l'exégèse catholique, qui se fait plus rigoureuse, plus scientifique, tout en restant soumise au magistère et fidèle à la Tradition. Désormais on examine longuement, minutieusement, les points obscurs, on serre le texte de plus près, on recourt à l'hébreu ou au grec. Dès 1533, trente-cinq ans avant la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne et la *Clavis Scripturae* de Flaccius Illyricus, les trois premiers livres du *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* du turnhoutois Driedo constituent un véritable manuel d'introduction à l'Écriture Sainte.

L'on vit en un temps d'efforts et de rapides progrès. De Melchior Cano qui écrit vers 1550 à Bellarmin qui publie en 1586, l'information et le sens critique se perfectionnent remarquablement. Pour établir l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, Cano n'apportait aucun témoignage antérieur au Ve siècle. Bellarmin, au contraire, remonte beaucoup plus haut, cite Tertullien, saint Cyprien et les auteurs des premiers siècles dont il connaît les œuvres par Eusèbe (1).

(1) Ce progrès, de Cano à Bellarmin, ne doit pas s'expliquer uniquement par la découverte ou la publication de textes inédits : la dissertation d'Alphonse de Castro sur l'Epître aux Hébreux, dès 1546, s'appuie sur des témoignages anciens et nombreux, faisant état de la lettre de saint Clément aux Corinthiens, de l'épître du Pseudo-Barnabé, etc.

Les mêmes efforts et les mêmes progrès se remarquent dans l'histoire ecclésiastique. La critique des textes naît au XVe siècle. Dès 1430, Nicolas de Cusa tenait déjà pour suspectes certaines parties des fausses Décrétales. En 1444, Laurent Valla critiquait le symbole des Apôtres. Mais c'étaient là des tentatives isolées, parfois aventureuses, plus souvent timides. On était loin encore de la fermeté, modérée à la fois et audacieuse, de Bellarmin et de Baronius dans la discussion des mêmes Décrétales, des légendes du bréviaire et des Actes apocryphes des Apôtres.

Baronius fut vraiment le père de l'histoire ecclésiastique aux temps modernes. Ses *Annales*, publiées de 1568 à 1607 pour répondre aux Centuriateurs de Magdebourg, renouèrent enfin la tradition, depuis près de mille ans interrompue, d'Eusèbe de Césarée, de Socrate et de Théodoret. Le travail du savant oratorien fut aidé parfois, mais plus souvent alourdi par l'apport incessant de documents nouveaux, qui l'obligeaient à reviser ses théories et ses conclusions. Telles les collections conciliaires : en 1524, Merlin publiait à Paris les Actes de cinquante-cinq conciles; quatorze ans plus tard, Pierre Crabbe en éditait à Cologne plus de cent trente, avec une rigueur critique que ne gardèrent pas les éditions postérieures, plus riches, mais moins sûres, de Surius ou de Nicolini-Bollanus.

Sous la poussée de l'humanisme, et souvent avec l'aide des Grecs réfugiés en Occident depuis la chute de Constantinople, la patristique, elle aussi, prend un rapide développement. Les œuvres des Pères se publient à Bâle, Ingolstadt, Cologne, Paris. Bellarmin censure en 1589 la *Bibliotheca sanctorum Patrum* de Margarin de la Bigne. Si imparfaite qu'elle fût, cette grande collection était pourtant le couronnement de nombreux et patients travaux. En 1519, lors de la dispute de Leipzig, Jean Eck fut surpris par les nombreux textes grecs qu'apportait Luther, et dont il ignorait encore l'existence. Peu connus dans les premières années du XVIe siècle, les Pères grecs ne sont d'abord publiés qu'en traduction. On compte, de 1478 à 1555, dix-neuf éditions latines de saint Ignace d'Antioche, dont le premier texte grec

ne paraît qu'en 1557. La vieille traduction latine de saint Irénée est rééditée onze fois, de 1526 à 1567, tandis que les premiers fragments grecs de l'*Adversus haereses* ne sont publiés qu'en 1570.

Ces premières éditions, latines et grecques, présentent d'énormes lacunes que de nouvelles découvertes viennent combler chaque année : Bellarmin dut connaître, entre 1562 et 1600, trois éditions de plus en plus complètes de saint Grégoire de Nysse. De même pour saint Éphrem et pour bien d'autres.

Plus grave que ces lacunes inévitables, le manque de critique des éditeurs embarrassait fort les savants et les théologiens. Force était à chacun de critiquer soi-même les recueils encombrés d'apocryphes. De là les catalogues d'auteurs comme l'*Apparatus sacer* de Possevin et le *De scriptoribus ecclesiasticis* de Bellarmin, dont la première rédaction, datant de son séjour à Louvain en 1570, examinait déjà plus de cent cinquante écrivains ecclésiastiques.

* * *

Ce n'était pas tant l'amour désintéressé de la science qui animait les exégètes, les historiens et les érudits, que le souci, plus noble assurément, quoique moins fécond en progrès de défendre l'Église et la vérité contre les attaques de l'hérésie. Mieux que le renouveau de la scolastique et les progrès de la positive, le rapide développement de la controverse caractérise la théologie du XVI^e^ siècle. Pendant plus de cent ans, si l'on excepte les catéchismes et les travaux d'érudition, dont beaucoup, cependant, respirent l'atmosphère belliqueuse des ateliers militaires, on ne publia guère que manuels ou traités de controverse.

Les premiers d'entre eux sont incomplets, imparfaits. Il fallait bien, si mal préparé qu'on fût, répondre aux premières attaques. Ce fut là le grand mérite de Jean Eck, de Cochlée, de Clichtove, de dominicains comme Faber, de franciscains comme Herborn, et des docteurs louvanistes en qui Luther trouva de redoutables adversaires : Ruard Tapper, Jacques Masson ou Latomus, Driedo et bien d'autres. Mais les querelles

religieuses enflamment les passions et aveuglent l'esprit. Plus d'un polémiste ressemble à ce pieux charretier flamand qui voulait entendre deux messes chaque jour en haine des hérétiques. Cette haine, que l'on prend souvent pour une sainte ardeur, empêche de comprendre le contradicteur qu'on injurie. Impossible de rester impartial, sereinement objectif, les esprits modérés en conviennent. L'amour-propre, note Herborn (1), vous empêche de voir la vérité et vous fait défendre, parce qu'elles flattent vos aises ou vos goûts, des thèses qui répugnent au sens commun. On s'embrouille dans la discussion, les arguments portent à faux, et l'adversaire, fort à l'aise s'il sait garder son calme, ne trouve aucun coup à parer.

Bientôt cependant, la lutte s'organise. On distingue les uns des autres les points controversés; on écarte les dogmes que prétendent laisser intacts les protestants. Des exposés d'ensemble apparaissent, d'abord du côté hérétique. Tels les *Loci theologici* de Mélanchton, plusieurs fois remaniés, et bientôt expliqués par Chemnitz, l'*Institution chrétienne* de Calvin et sa *Lettre à François I^er^*, que le franciscain Horantius jugea digne d'une réfutation minutieuse, presque littérale.

Les catholiques ne tardèrent pas à s'apercevoir que nombre de leurs arguments, excellents en eux-mêmes, étaient inutiles, l'adversaire ne leur reconnaissant aucune valeur. Il fallait donc chercher un terrain de combat où se rencontrer, un principe admis sans conteste dans les deux camps. Bellarmin en signala la nécessité dans la préface de ses *Controverses*. Avant lui, personne peut-être ne la nota clairement, sinon Alphonse de Castro dans son *Adversus omnes haereses*. L'on remarqua cependant peu à peu l'importance capitale de deux questions : celle de l'Écriture et celle de l'Église. Ces deux questions, solidaires entre elles, constituaient comme le pivot de toutes les discussions. Les catholiques en appelaient à un « *Judex controversiarum* », exigeant que l'on confiât cet arbitrage suprême à l'Église Romaine. Les protestants, au contraire, ne voulaient entendre parler

(1) *Enchiridion, Ad lectorem.* Corp. Cath., Fasc. 12, p. 6.

que de la Bible. Pour eux, le pape était l'antéchrist; la Tradition perdait donc son sens et sa raison d'être, et l'interprétation individuelle des Saints Livres était soustraite à toute autorité.

La question scripturaire fut agitée dès les premières années de la Réforme. Aussitôt après, il fallut défendre l'Église qu'attaquaient les plus grossiers pamphlets et les calomnies les plus injurieuses. Dès 1525, Latomus publiait deux petits traités : *De Ecclesia* et *De primatu romani Pontificis*. En 1578, paraissait le *De principiis fidei* de Thomas Stapleton. Cet Anglais, exilé par la persécution, et professeur de controverse à l'université de Douai, notait déjà, sept ans avant Bellarmin, que toutes les discussions se concentraient, en fin de compte, autour de l'article *De credenda Ecclesia*.

Ces controversistes, et d'autres encore, comme Noguera, Sanders, Pierre Cuneri, Cano, Pighius, Hosius, Gérard Jansen, méritèrent bien de l'Église. Ils en furent les champions invaincus, et, par le fait même, ils furent les instruments d'un réel progrès dogmatique. Jamais le dogme même de l'Église n'avait été attaqué avec autant de violence; jamais non plus il n'avait été si vaillamment défendu, ni précisé avec un sens théologique aussi rigoureux. Ne devons-nous donc pas à ces vieux lutteurs la constitution *De Ecclesia Christi* du dernier Concile, et l'intelligence plus profonde, par la théologie contemporaine, du caractère essentiellement ecclésiastique de la religion chrétienne? Plus que tous ses prédécesseurs, saint Robert Bellarmin, « le prince des controversistes », a droit à notre reconnaissance. Son grand nom ne doit pourtant pas nous faire oublier les ouvriers de la première heure qui surent accomplir avec succès, parfois même avec gloire, une tâche en leur temps plus difficile. Sans leur travail, Bellarmin — il le reconnaît lui-même — n'aurait jamais pu composer les *Controverses de la foi*.

A. Hayen, s. i.

Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'Église

Après le tableau esquissé dans les pages précédentes, on s'attendrait peut-être à une étude sur l'ensemble des travaux scientifiques du cardinal Bellarmin. Celui-ci y apparaîtrait à la fois représentatif de son époque et contribuant puissamment à en dessiner la physionomie. On analyserait les réactions de ce talent vaste et souple, lucide et sérieux, au contact de son milieu; on apprécierait comment il se prêta au mouvement de cette renaissance théologique, ce qu'il apporta au triple courant qui la traverse, et le progrès décisif d'unification que constitue cet apport.

L'essai qu'on va lire restreint son objet direct aux seules *Controverses* (1). Il se contente d'en souligner une note, nous écririons volontiers : la note « ecclésiastique », pourvu qu'on garde à cette épithète le sens expressif et noble qu'y attachait l'antiquité chrétienne.

Rien d'étonnant si nous devons la monumentale apologie de Bellarmin au désir de servir l'Église, qui animait le zélé religieux : lui-même aura tôt fait de nous l'attester. C'est encore l'idée de l'Église qui emplit toute son œuvre et en assure l'unité : la chose est plus remarquable. Enfin, l'apologiste se maintient sur le terrain de l'Église, sa méthode tire parti de toutes les ressources propres à l'Église : voilà un mérite qu'il semble profitable de signaler, ne serait-ce qu'à l'aide d'indications bien sommaires et trop générales.

(1) *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, Societatis Jesu, de controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos.* Edition princeps : Ingolstadt, 1586-1593.

Le but des « Controverses ».

En professant son cours de controverses, puis en le livrant aux presses, Bellarmin n'entendait concurrencer ni les études dogmatiques, ni les ouvrages d'autres défenseurs de la vérité. Il s'opposa, de fait, à ce qu'on rognât les cours de dogme au profit des leçons de controverse; et il écrivait au P. Michel Walpole : « Celui-là collabore à mon travail, qui tient tête aux adversaires de la foi ». Il souhaitait voir une masse imposante de publications orthodoxes endiguer le flot de la propagande hérétique. La ressemblance foncière que l'unité de croyance assure à tous nos écrits ne paraissait pas à ses yeux un motif d'en réduire le nombre. Au contraire, leur multiplicité même mettrait en lumière la catholicité de nos croyances romaines.

N'empêche que la multitude des écrivains, la variété des situations qu'ils envisagent, le caractère particulier de leurs sujets, la diversité de leurs méthodes et, souvent, la longueur de leurs développements rendent malaisée aux prédicateurs et aux apologistes de première ligne l'exploitation de tant de ressources. Durant son séjour aux Pays-Bas, Bellarmin s'était associé à la tâche du clergé des « régions septentrionales ». Ce clergé était représenté à Rome par les pensionnaires du Collège Anglais et du Germanique, principaux bénéficiaires du cours de controverses. A l'intention de cette milice ecclésiastique, le théologien composa son « corpus » des discussions contemporaines. En attendant, — telle était sa pensée, — que vînt un successeur, « doué de plus riches talents et maître de plus amples loisirs, pour pousser plus à fond le travail entrepris et produire une œuvre plus achevée », il continua son concours à la défense de la foi, comme serviteur des serviteurs de l'Église : « le rôle m'a été dévolu de pourvoir, dans la mesure de mes moyens, à l'armement de ceux que l'Église renverra dans leurs pays, tels de nouveaux renforts, combattre les forces de l'enfer ».

Le plan des « Controverses ».

Or, les hérésies du XVIe siècle ne se contentent pas d'arracher à l'obédience et à la confession romaines des portions considérables de la Chrétienté, elles tendent à désagréger l'unité essentielle de l'Église; elles ne disputent plus au catholicisme tel ou tel des dogmes commis à sa garde, elles attaquent l'Église dans sa constitution actuelle et son existence, dans sa mission et ses droits. « Le temps est venu, observe le maître dans sa leçon inaugurale, où l'adversaire ne s'arrête plus, comme aux siècles passés, à discuter les premiers articles de notre symbole... il s'en prend maintenant à la Sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés », c'est-à-dire : à la grande institution chrétienne de grâce et de salut.

D'un coup d'œil large et sûr, le controversiste découvre donc d'abord la matière à traiter et distingue l'idée qui unifiera un si vaste sujet. « Que les fils de l'Église... s'appliquent à savoir et les attaques dirigées contre l'Église et les réponses à y opposer en faveur de l'Église ». On le voit : unique objet du dévouement apostolique de Bellarmin, l'Église sera tout l'objet de son labeur intellectuel dans les *Controverses*.

Marquant dans le dogme ecclésiologique le point où convergent les offensives de Luther, de Calvin, de Zwingle, des anabaptistes, Bellarmin domine l'ensemble, disparate à première vue, des questions litigieuses : indulgences et bonnes œuvres, magistère ecclésiastique et sacrements, foi et justification, Écriture et Tradition, pouvoir disciplinaire et culte des saints. Il ne plaidera que pour l'Église; après être remonté au Christ, chef de l'Église, il étudiera l'Église militante, avec son préposé visible, sa hiérarchie et ses membres, puis l'Église souffrante et l'Église triomphante; il justifiera ensuite la fonction sacramentelle de l'Église; enfin, et alors seulement, il résoudra certains des problèmes que pose la rencontre de l'activité sanctificatrice de l'Église avec la conduite de l'homme individuel.

Plan assez dissemblable de celui des anciennes sommes théologiques ou des cours modernes de dogme; plan suggestif

dans son originalité relative, et d'une ampleur remarquable. Il n'est guère de traité dogmatique dont Bellarmin n'expose l'essentiel dans son apologie. On s'en rend compte, rien qu'à feuilleter les *Controverses*.

Qu'il nous suffise ici de parcourir les lignes générales du magistral programme retracé à l'instant. Quelques points de doctrine retiendront davantage notre intérêt et amorceront de brèves digressions. Après cette revue, nous tenterons de caractériser en raccourci la méthode et la manière de l'apologiste.

A la façon d'un préambule, — d'une introduction critique, dirait-on de nos jours, — la première controverse générale traite de la parole de Dieu, autorité unique, en définitive, que s'accordent à reconnaître représentants et antagonistes de la foi romaine. Où donc trouver l'enseignement divin ? « Les Écritures, œuvre des Prophètes et des Apôtres, doivent-elles être reçues comme la parole de Dieu, ou bien ne faut-il prendre pour parole de Dieu que le langage tenu par l'Esprit à chaque individu dans l'intime du cœur ? » En se donnant la peine, — l'un des premiers dans le camp catholique, — de démontrer *ex professo* l'inspiration des Livres Saints, Bellarmin dément l'imputation, portée contre le Saint-Siège, d'avoir évincé la Bible au profit des Décrétales.

Nonobstant sa prérogative d'inerrance, l'Écriture Sainte réclame d'être accréditée et interprétée. Bellarmin reprend là-dessus les études de ses devanciers, et le chapitre « du Juge des controverses » prend, sous sa main, la forme qu'il gardera dorénavant. L'insuffisance des écrits canoniques manifeste encore la nécessité de la Tradition, dont le Concile de Trente égale la dignité à celle de la Bible. Notre théologien scrute à ce sujet la pensée d'Irénée, de Tertullien, de Cyprien et d'Augustin; quant aux critères applicables aux doctrines ou aux lois transmises dans l'Église, il ne modifie guère et précise plutôt les règles énoncées par Melchior Cano. L'usage constant qu'il fait personnellement de la Tradition montre mieux encore ce qu'elle lui met sous les yeux : perpétuité de vie, non point reliques d'un passé mort.

La controverse sur le Christ, Chef de l'Église, trouve en conflit d'une part Michel Servet et Valentin Gentili, restaurateurs des hérésies sabellienne, monophysite et arienne, d'autre part les protestants qui s'érigent en défenseurs de la foi trinitaire. Mais ceux-ci ne sont point pour nous des alliés sincères, déclare Bellarmin; leurs insinuations ruinent les appuis traditionnels de nos certitudes. Au reste, la logique des négations protestantes ne mène-t-elle pas fatalement, une fois rompus les liens avec Rome et l'Église, « loin du Christ, loin de Dieu » même? Tant est nécessaire le rapport réciproque qui joint le dogme christologique au dogme de l'Église!

L'apologie de l'Église se noue, pour ainsi dire, dans le traité du Souverain Pontife. Rien de clair pour nos générations comme cette importance de la primauté romaine; dans cette clarté, brille la lumière répandue par le Concile du Vatican. Dès la seconde année de son cours (1577), Bellarmin se hâte de fixer le point central de la constitution ecclésiastique; il n'hésite pas à montrer dans le primat du pape la clé de voûte de l'édifice chrétien. « Quand on discute ce primat, affirme-t-il, c'est le tout du Christianisme qui est en jeu. Si l'Église doit continuer d'exister, ou bien se désagréger et s'effondrer, voilà ce qu'on met en question ». En effet, la vérité de notre foi tient à la légitimité exclusive de la croyance romaine, et l'existence de l'Église, à travers l'espace et le temps, repose sur la juridiction universelle du successeur de Pierre. Aussi n'est-ce pas merveille, si l'opposition à l'autorité pontificale réussit seule à rallier tous les hérétiques.

On comprend que, dans une perspective si juste, Bellarmin ait solidement ordonné les résultats appréciables de travaux antérieurs; on comprendra encore qu'il incarne les théories dites « ultramontaines », sans en être le premier auteur; avec éclat et sans jamais se départir de sa fermeté, il s'est constitué l'apologiste du pouvoir spirituel du pape et il est intervenu dans les disputes relatives au pouvoir du Saint-Siège au temporel.

A la suite de Torquemada et du louvaniste Sanders, Bellarmin

démontre le caractère monarchique du gouvernement institué dans l'Église par le Christ. L'origine évangélique de la prérogative romaine ne se prouve pas seulement par l'examen des données positives; par voie de déduction, Bellarmin rattache la réalité des pouvoirs pontificaux aux exigences natives de l'Église.

Semblable raisonnement justifiera le privilège d'infaillibilité et la plénitude de juridiction conférés au Souverain Pontife. Comment l'auteur entendait l'exercice du magistère pontifical, il l'exprima en plus d'une occasion : au fort de la dispute *De Auxiliis*, par exemple, et au sein de la Congrégation de l'Inquisition, dans son suffrage en faveur de la croyance à l'Immaculée Conception de Notre-Dame.

Ce vote du 31 août 1617 manifestait une conviction personnelle, profonde et ancienne : les sermons de Louvain, les Controverses sur la grâce et le péché originel, le Catéchisme, les prédications de l'archevêque de Capoue avaient enseigné et exalté la prérogative de la Mère de Dieu. Sans juger certainement hérétique la théorie adverse, Bellarmin estime légitime et nécessaire de décréter : « Tous les fidèles doivent tenir pour pieuse et sainte la croyance à la conception sans péché ». Que du moins, le Saint-Siège interdise tout enseignement contraire à cette persuasion, qu'il impose à tous les clercs, dans l'office divin, l'emploi du mot « conception », à l'exclusion du terme de « sanctification ». En pareille matière, la liberté d'opinion devient inadmissible, à raison du scandale; mais les procédés directs ne sont pas les seuls dont dispose le magistère suprême pour favoriser le progrès dogmatique. Ainsi jugeait le saint cardinal; ainsi pensent semble-t-il, les promoteurs contemporains de la croyance à la Médiation universelle de Marie.

Juge suprême des controverses, le pape tient également de l'institution divine le pouvoir spirituel, législatif et coercitif. Il faut donc lui soumettre intelligence et volonté, en tout ce que comporte la vie chrétienne. Le temporel n'est-il pas, du coup, englobé dans cette sphère d'autorité ?

Question irritante, en plein éveil des nationalismes modernes, et dont le monde laïcisé du XX^e^ siècle est loin de réaliser la solution

pratique. Des rapports entre l'Église et l'État, entre sujets et gouvernements, le problème s'étend désormais aux relations des catholiques avec les partis, à l'intervention ecclésiastique dans les conflits économiques et sociaux, à l'attitude des chrétiens devant les tentatives de pacification internationale. La réponse théorique formulée par Bellarmin valut à son œuvre et à sa mémoire l'indignation des hérétiques et le mécontentement de maints catholiques : au nombre de ceux-ci, les uns, régaliens de France, de Venise ou de Milan, qualifient d'usurpation tout exercice de l'autorité pontificale au temporel; les autres, comme l'ombrageux canoniste Pegna, comme le Padouan Carerio, reprochent à Bellarmin sa modération. Pour contenir l'assertion : « Le pape n'est pas souverain du monde au temporel », le volume des *Controverses* dont Sixte-Quint avait agréé la dédicace fut porté au catalogue de l'Index, malgré le jugement favorable des Cardinaux. Le décès du Pontife empêcha de publier le catalogue où figurait cette prohibition, et celle-ci disparut dès l'édition suivante.

S'il eût été accessible à l'opportunisme, l'auteur aurait, vingt ans plus tard, saisi l'occasion de satisfaire l'intransigeance de Pegna; il aurait réfuté sans discernement toutes les allégations de Guillaume Barclai, régalien écossais qui enseignait à Pont-à-Mousson. Mais il se contenta toujours de la doctrine commune, en ce temps-là, aux théologiens orthodoxes, et d'après laquelle « le pape, comme tel, n'a directement et immédiatement aucun pouvoir dans les matières temporelles, mais seulement dans les spirituelles » — et cette thèse se fonde sur la juste conception de la royauté du Christ, chef de l'Église —; « cependant, à raison même de son pouvoir spirituel, le pape possède, dans certains cas, au moins indirectement, un pouvoir suprême dans les matières temporelles ». Bellarmin s'est illustré dans l'apologie de cette doctrine, en particulier contre Jacques Ier d'Angleterre; ce dernier, comme Barclai et d'autres, se scandalisait d'y apercevoir « induction d'attenter » aux « personnes et États » des puissances souveraines. Les parlements français y allèrent de leur condamnation.

Notre théoricien envisageait sans doute l'ordre de choses où

les deux sociétés, ecclésiastique et politique, s'unissent comme l'âme et le corps; mais ce mode d'argumenter vaut en toute hypothèse, qui part comme d'un principe de la constitution de l'Église, pour en déduire la légitimité du pouvoir ecclésiastique, son étendue et ses applications. En outre, Bellarmin trouvait la vérification de sa thèse dans les documents pontificaux et l'histoire de la papauté.

Après avoir traité du Chef divin de l'Église, puis du Vicaire de Jésus-Christ, Bellarmin considère le corps de l'Église. Il se livre d'abord à l'étude des Conciles, au point de vue dogmatique, disciplinaire et historique. Quant à la multitude des membres de l'Église, vaste organisme, humain à la fois et surnaturel, visible donc et objet de foi, l'auteur y distingue trois catégories — clercs, religieux, laïques — qui font l'objet de trois traités. Le premier et le troisième partagent avec la Controverse sur le pontificat romain l'honneur des plus vives polémiques. L'immunité des clercs ne créait-elle pas de perpétuels démêlés entre l'Église et les États? L'offensive menée par Jacques Ier et les théologiens de Venise fournit à Bellarmin l'occasion d'approfondir sa doctrine; il finit par invoquer en faveur des immunités cléricales non seulement le droit canonique, mais aussi le « droit des gens ».

« Droit des gens » : bien comprise, cette expression caractérise, surtout au regard des thèses du « droit divin », la théorie bellarminienne concernant l'origine du pouvoir civil, théorie que soutient également Suarez. Pour le controversiste, l'autorité est finalement fondée en droit divin — comment, dès lors, imagina-t-on en lui quelque patron du *Contrat social?* —, mais non pas telle forme de gouvernement, telle désignation du souverain. Et voilà qui contredit les légistes du moyen âge, le roi Jacques, Paolo Sarpi, le champion des intérêts vénitiens, et Guillaume Barclai, l'avocat des libertés gallicanes. Contre l'anarchie pseudo-mystique de sectes « spiritualistes » comme contre l'absolutisme de « politiques » paganisants, Bellarmin proclame sans ambages et la légitimité du commandement

humain et les véritables « droits de l'homme ». Il se plaît à décrire aussi les vrais devoirs des sujets et des princes, surtout en matière de religion. Qu'on songe aux clauses religieuses de la paix d'Augsbourg, à la redoutable puissance des souverains d'alors, et l'on trouvera une portée tragique à la brève consultation rédigée par le cardinal pour l'archiduc Mathias d'Autriche, sur la concession de libertés religieuses. En son extrême vieillesse, saint Robert composa un *De officio principis christiani* dédié au prince Ladislas de Pologne, fils de Sigismond III. Il y insiste encore sur les obligations des chefs d'état à l'égard de l'Église; c'est faire le procès du laïcisme déjà grandissant.

Après la controverse sur le purgatoire, condition de l'Église souffrante, Bellarmin traite de l'Église triomphante. Il y étudie la béatitude céleste (plus tard, sa piété contemplative, alimentée aux sources bibliques et traditionnelles, méditera le bonheur des élus et en fera le sujet d'un opuscule); il y recueille les discussions que soulèvent le culte et la canonisation des saints, la vénération des reliques et des images, la dédicace des églises et leur décoration, les pèlerinages et autres formes de la dévotion catholique, les préceptes touchant les jours de fête ou de pénitence.

Le tome suivant du *De controversiis* s'occupe des sacrements. Déjà élaborée par la scolastique médiévale, partiellement renouvelée sous le coup des attaques protestantes, enrichie de précisions dogmatiques par le Concile de Trente, cette matière sollicitait un moindre apport d'inédit. L'auteur y remet au point les arguments courants, en particulier la preuve patristique, soucieux de ne point fausser la perspective où s'alignent les témoignages du passé chrétien.

Les controverses groupées dans le dernier volume suivent la réalisation dans l'homme de l'œuvre divine dont l'Église exerce le ministère. Les considérations sur le péché ne rencontrent guère que des hérétiques comme principaux adversaires. Celles consacrées à la grâce et au libre arbitre ne permettent pas à l'auteur de rester étranger à la fameuse dispute *De Auxiliis*.

Sans présenter dès le début un corps de doctrine définitivement achevé, la pensée de Bellarmin avait arrêté les points essentiels de sa position dès avant son départ de Louvain, lorsque, par exemple, il réfutait les articles de Baïus condamnés par saint Pie V. Sur plusieurs de ces points, les théologiens de son ordre le trouvèrent d'accord avec eux. Sur d'autres, sans déprécier les auteurs dont il s'écarte, il adopte avec Suarez un système où reparaissent tels éléments jadis proposés par Ruard Tapper. C'était, de la part du Père Bellarmin, conviction personnelle; c'était fidélité à la doctrine de saint Augustin, telle qu'il l'entendait; n'était-ce pas encore souci de sécurité, orthodoxie inquiète des tendances que risquaient d'encourager l'une et l'autre des théories extrêmes? Caractérisée par la modération, l'opinion de Bellarmin n'en est pas moins nette, qu'on la cherche soit dans les *Controverses*, soit dans l'opuscule *De novis controversiis*, composé à l'occasion des discussions provoquées en 1597.

Également nette, son attitude pratique dans cette affaire. Dès 1601, le cardinal supplie le Saint-Père d'adoucir l'âpreté du différend. Inutile, à son avis, de s'obstiner à élaborer quelque définition doctrinale en une matière si peu mûre; que le pape n'impose point aux partis un silence trop dur à observer paisiblement; qu'il laisse plutôt liberté de discuter dans les écoles, avec défense de s'infliger mutuellement des qualifications malsonnantes. Telle fut la ligne de conduite tenue — six ans plus tard — par Paul V.

En Bellarmin, la franchise s'unissait au respect le plus sincère pour la science de ses contradicteurs et s'alliait naturellement à son désir de l'entente charitable entre tous les bons chrétiens. Le prestige qui s'attachait à sa probité intellectuelle et à ses dispositions iréniques le mettait au-dessus du soupçon de partialité; ce prestige n'explique-t-il pas les efforts déployés plus tard pour assurer son patronage à des vues qui l'avaient médiocrement satisfait, à des thèses qu'il avait catégoriquement rejetées?

Bellarmin s'attache donc, en théologie spéculative comme dans ses principes politiques, à sauvegarder le plus sûrement et le plus harmonieusement qu'il se peut, le souverain domaine

de Dieu et le don inaliénable de la liberté humaine. C'était l'objet de la Controverse sur la grâce et le libre arbitre. Viennent en dernier lieu les traités sur la justification et les bonnes œuvres.

L'ouvrage apologétique de Bellarmin embrasse tous les dogmes contestés par « les hérétiques du temps » : l'Église catholique, sa foi, ses pouvoirs, et, du même coup, Dieu, son Verbe Incarné, sa parole révélée, la grâce et la nature. L'auteur n'a point dévié du plan conçu dès le début, et que domine l'idée de l'Église.

La méthode des « Controverses ».

La réalité de l'Église n'est pas moins présente à l'élaboration de l'œuvre. C'est ce que révèlent le choix des matières et l'utilisation des sources, ainsi que l'art avec lequel Bellarmin unit la science à la polémique.

Le défenseur de la foi chrétienne n'a garde de confondre l'enseignement ordinaire de l'Église avec les vues des théologiens. « Théologien n'est pas docteur », rappelle-t-il à propos. Ce n'est pourtant point le facile dédain du sceptique, mais la modestie du travailleur probe et désintéressé, qui lui rend aisés des aveux comme ceux-ci : « Comment un feu corporel brûle-t-il les âmes, nous ne pouvons le savoir »... « Le site du paradis terrestre échappe à la connaissance des hommes ». Il juge louable la recherche des raisons, il estime nécessaires les démonstrations; néanmoins « mes arguments fussent-ils caducs, avoue-t-il après avoir répondu à une critique, je n'en serais pas moins attaché à la doctrine catholique; mon assurance ne repose point sur mes considérations personnelles ». Nous l'avons entrevu : pour engager Bellarmin à se prononcer dans plusieurs questions alors librement discutées entre croyants (la Conception de Notre-Dame, la prédestination, la grâce et la liberté), il fallut l'approche des périls qui menaçaient la foi et la piété chrétienne. « Abstenez-vous en chaire, recommande-t-il aux prédicateurs, de développer et de débattre des opinions d'école; nos certitudes fournissent une assez ample matière; allez-vous en instruire chez saint

Thomas. » En apologétique aussi bien que dans le genre parénétique, le premier travail est, à son avis, l'exposé exact de la doctrine.

Aux virtuosités de certaine scolastique, le controversiste ne se livra guère, du moins en son œuvre écrite. Ne destinant pas celle-ci aux spécialistes de la métaphysique, il s'y regarde comme placé au seuil de l'École, en qualité de gardien ou d'interprète. A quoi cependant devait-il la consciencieuse rigueur de sa méthode, sinon, pour une part, aux disciplines dialectiques où s'était exercée sa jeunesse ? Il faisait grand cas d'un pareil élément de formation; en dépit des affaires qui l'accablaient, il figurait volontiers, provincial de Naples, au premier rang de la « corona », lors des disputes académiques.

A sa connaissance de la scolastique, dont il utilise les auteurs et dont il examine les propositions avec maîtrise et liberté, Bellarmin ajoute une vaste érudition, qui englobe et déborde le domaine patristique et canonique. Point de science qui effarouche son ouverture d'esprit, ou qu'il veuille interdire aux études ecclésiastiques. Les recherches nouvelles le trouvent sympathique; sur les résultats acquis par Galilée, son jugement est d'un homme attentif à ne point déprécier l'hypothèse scientifique, sa valeur et son rôle.

Le cours de controverses réclamait, de l'aveu du maître, un savoir quasiment infini. Sa puissante faculté d'assimilation, d'immenses lectures et une application soutenue permettaient à Bellarmin de reculer les limites de son acquis aussi loin qu'il se pouvait. Il se montra toujours très porté aux études bibliques. A preuve, le copieux usage qu'il fait de l'Écriture Sainte, tant dans les *Controverses* que dans sa prédication et ses opuscules spirituels; à preuve l'initiative qu'il prit de s'offrir à ses supérieurs pour composer, en dix ans, un commentaire complet de la Bible; sans exécuter ce projet, il écrivit un début d'explication des épîtres de saint Paul, que François de Sales le pressait de publier. Son *Commentaire du Psautier (In psalmos explanatio)* fut rédigé dans les intervalles de loisir que laissaient les charges

du cardinalat et à la faveur de la tranquillité des nuits; travail interrompu pendant les trois années de Capoue, maintes fois encore repris et abandonné, mené tenacement jusqu'au bout, avec le souci de fournir, sous une forme claire et succincte, un aliment solide à la piété sacerdotale et, — pour emprunter les termes de l'auteur, — « de défendre de mon mieux la Vulgate latine ». Ces derniers mots, qui font écho au vœu exprimé à ce sujet par saint Ignace, rappellent une des grandes préoccupations de l'apologiste, ainsi qu'une affaire à laquelle Bellarmin fut mêlé.

En effet, les railleries des protestants prenaient volontiers la Vulgate comme point de mire; le Concile de Trente avait canonisé ce texte; en quel sens et à quel titre? A ces questions capitales, Bellarmin avait dû répondre dans une dissertation plus explicite que les *Controverses;* à l'appui de son opinion, la plus modérée parmi les théories catholiques, il apportait l'usage et les besoins de l'Église. Il appliqua ses principes sur le respect que mérite la Vulgate et sur l'usage convenable de cette version quand, en 1587, il fit partie de la commission de revision, puis quand, en 1591 et 1592, sous Grégoire XIV et Clément VIII, il collabora à la correction de l'édition de Sixte-Quint, prématurément lancée en 1590. Il tint la plume dans la préface de l'édition « sixto-clémentine », et ce titre même répond au désir qui l'animait de ne point exclure de l'édition améliorée le nom de Sixte-Quint.

Outre l'Écriture, outre la patristique, dont il se sert largement et qu'il sert à son tour par ses travaux, il demande son information à l'histoire, qui le met en garde contre les préjugés fixistes et dont il sait critiquer les sources. L'article précédent a mentionné le traité sur le caractère apocryphe des Décrétales attribuées aux prédécesseurs du pape Sirice. L'avis du Père Bellarmin ne prévalut pas en cela contre l'obstination de certains personnages romains et contre l'apologie de l'authenticité, présentée par le savant Père François Torres. Ce conservateur se vit bientôt vertement rabroué par l'hérétique David Blondel. Au sujet de la prétendue *Donation de Constantin*, Bellarmin passe

outre aux hésitations de Baronius et confesse n'apercevoir aucun motif d'admettre l'authenticité des pièces.

Bellarmin domine son érudition et ne lui laisse point porter préjudice à ses qualités, proprement didactiques, d'ordre et de précision. Il formule exactement les points de doctrine qu'il aborde, il classe les opinions en présence, les échelonnant de l'extrême-gauche à l'extrême-droite, il trie leurs arguments, pour discerner enfin certitudes et probabilités et distribuer équitablement les notes théologiques. Dans le choix de ses raisons, perce la tendance que nous avons déjà relevée : traiter la théologie en « science de l'Église »; par suite, ne rien négliger des lumières que répand la vie de l'Église enseignante, croyante et « pratiquante », faire état de l'autorité des maîtres catholiques, — n'ajoutant guère de son cru que des raisons de convenance morale.

En quoi paraît sans doute le souci d'adapter l'enseignement à ses objectifs; mais aussi le mérite d'inviter la vérité chrétienne à se défendre elle-même, avec ses propres armes. Trop souvent, nous le déplorons, la polémique use d'arguments que désavouerait la saine théologie! Bellarmin — le Saint-Siège l'en a loué, — a opposé à l'hérésie contemporaine l'enseignement catholique lui-même, celui qu'avait codifié saint Thomas.

Cette ampleur de l'exposé apologétique et la convenance des *Controverses* aux nécessités et aux questions qu'elles abordent sous l'angle opportun : voilà, avec l'exactitude et la solidité de leur doctrine, le secret de leur immense et fécond succès. Dans ce « manuel » de premier ordre, Bellarmin se montre organisateur, comme le sont tant de grands hommes de la Contre-Réforme, comme lui-même le sera dans l'exercice de sa charge épiscopale. L'art de sérier les questions et la brièveté des chapitres où se succèdent exposé des opinions, preuves de la thèse, réponse aux difficultés, facilitent l'intelligence et encouragent la lecture. Quel soulagement et quelle agréable surprise, en ouvrant ces volumineux recueils, de ne point s'y noyer dans le débordement d'une prose exubérante, mais de saisir la concision ferme d'un écrivain maître de sa plume et respectueux des loisirs du lecteur!

L'expérience de la chaire et des classes inspire à Bellarmin le souci de clarté qui commande le style des *Controverses*. La crainte des malentendus lui fait écarter de son latin tels vocables consacrés pourtant par l'usage de théologiens fameux; ainsi le terme de *latrie*, que saint Thomas applique au culte des images de Notre-Seigneur. Le controversiste ne considère pas comme sienne la terminologie scolastique, qu'il réserve aux spécialistes.

Il reste maître de sa plume dans les pages où il prend à partie l'adversaire; ses épithètes à l'endroit des hérétiques ou de leurs théories sont généralement aussi modérées que franches. Ce grave auteur ne se fait pas faute d'une ironie souriante, dont un air d'ingénuité doit moucheter les traits. Dans l'admonestation apostolique et paternelle que Bellarmin adresse à Jacques Ier sous le titre de *Présent sacerdotal* (Ἱερατικὸν δῶρον), on ne lit pas sans plaisir ses allusions au penchant personnel du roi théologien pour le jeu de cartes; le monarque s'était aventuré à représenter ce divertissement comme tout à fait anodin.

La franchise du ton correspond à la loyauté du jugement porté sur les théories adverses, que l'apologiste connaissait de première main. Il ne prête pas aux novateurs les absurdités que la logique peut tirer de leurs assertions. Sans doute, son exposé fragmente leurs systèmes. Les défigure-t-il ? Un censeur trouva la présentation des *Controverses* plus avantageuse à l'hérésie qu'à la vraie foi. L'auteur n'eut qu'à répondre : je n'écris point pour qui se scandalise à l'énoncé fidèle des erreurs de notre temps.

A parcourir personnellement les écrits apologétiques du saint, on apprécierait mieux ses qualités, toutes de conscience et de mesure, et qui lancent peu d'éclairs, comme la solidité, l'exactitude, la sûreté, l'adaptation, et d'autres, également précieuses au controversiste : sincérité, largeur de vues, courtoisie, sens psychologique qui, non content d'une victoire quelconque remportée sur l'adversaire, tâche à satisfaire l'esprit des lecteurs et leurs exigences intellectuelles.

Nous retrouvons ici le dévouement modeste au service des serviteurs de l'Église, — le même dévouement qui inspirait au génial Thomas d'Aquin le projet d'une somme « à l'usage des

débutants », — le dévouement courageux, aguerri « contre les déboires, les attaques même des siens et les menaces de l'Index » (c'est le mot du chanoine Cauchie), le dévouement qui se mesure à une tâche écrasante, sans céder à la peur d'y trahir les bornes de son talent.

Le but immédiat que se proposait l'auteur fut atteint et dépassé en l'espace de quelques générations. Les résultats de son activité scientifique furent-ils aussi durables qu'étendus ?

Sans doute, il n'en peut aller d'une telle œuvre, dont la forme est commandée par les circonstances, comme de l'impérissable *Somme théologique*, qui n'a pas besoin d'être refaite. Mais le groupement doctrinal réalisé dans les *Controverses* suggérait une synthèse de valeur imprescriptible. N'aurait-on pas pu s'en aviser dans les écoles catholiques, pour étudier davantage, du côté dogmatique, les relations internes de l'Église et la complexité de son organisme mystique et social ?

De plus, la manière apologétique de Bellarmin donna le ton à la controverse pour tout le siècle qui suivit ses publications, et l'importance qu'il reconnut aux disciplines renouvelées par son époque contribua à leur assurer la place qu'elles occupèrent désormais en théologie.

Enfin, si de nos jours l'actualité a cessé de jeter sur les *Controverses* sa lumière un peu éblouissante, la solidité et l'exactitude de leur orthodoxie n'en apparaissent que sous un jour plus vrai. Bellarmin a commencé et il continue son rôle de témoin de la pensée catholique.

L. Renard, s. i.

Science et moyen âge

Parmi les caractéristiques de l'âge moderne, les écrivains protestants et rationalistes manquent rarement de signaler « *la fin du mépris médiéval de la nature et l'appréciation croissante de l'existence terrestre* ». On ne songera pas, et aujourd'hui moins que jamais, à leur contester l'exactitude de la seconde de ces deux différences. Il n'est guère douteux en effet que ce qui oppose et sépare moyen âge et âge moderne soit un *esprit*, et une différence aussi vitale entraîne une orientation opposée des efforts, des soucis et de l'intérêt de toute une époque. Il sera permis toutefois de se demander si le reproche que formule la première différence est aussi mérité que le suppose la sérénité qu'on met à l'énoncer. Le point nous a paru digne d'un examen plus détaillé. Rien de plus aisé, de plus paresseux non plus que ces condamnations laconiques et non motivées; elles découragent la réplique et ont l'air de vous dire : « N'insistez pas; c'est superflu ».

Le moyen âge a-t-il vraiment « méprisé » la nature et ce qu'on appelle « l'ascétisme médiéval » a-t-il réellement tué, en germe, ou du moins paralysé, non seulement les sciences naturelles, mais encore la poésie et les arts plastiques ?

Congédions d'abord certaine image toute conventionnelle du moyen âge, puérile et niaise, celle qui fut mise à la mode par l'école romantique. Du moyen âge elle n'a vu que le côté extérieur, pittoresque et bariolé : « burgs », châteaux forts et cathédrales; chevaliers bardés de fer, gentils pages et dames coiffées du hennin en pain de sucre; tournois élégants et cours d'amour, tout cela qui se prête aux effets de couleur locale, indispensables à l'illusion rétrospective qui forme le cadre du roman dit historique. De ce moyen âge à la Walter Scott, des romantiques tels qu'un Novalis eurent une sorte de nostalgie esthétique, sentiment complexe où l'admiration se prolonge en regret; il fit dire à Verlaine : « Oh ! les routes du moyen âge,

pleines de potences et de chapelles ! » il lui dicta même un jour ces beaux vers :

C'est vers le moyen âge énorme et délicat,
Qu'il faudrait que mon cœur en panne naviguât,
Loin de nos jours d'esprit charnel et de chair triste !

Ceux qui n'ont pas le cœur en panne, et c'est grâce à Dieu la majorité, n'éprouveront qu'un médiocre désir de retourner à une époque qui, à côté d'indéniables grandeurs, connut des misères sociales affreuses, telles que les guerres continuelles et les épidémies générales; les néo-médiévistes feront bien de ne pas l'oublier. Au moyen âge réel, un homme moderne désirera d'autant moins retourner que mieux il le connaîtra. Regretter un passé mort peut être un passe-temps de poète ou d'archaïsant; c'est par essence un exercice stérile. Apprécions et aidons les temps où Dieu nous a fait naître.

La nature de l'accusation met en cause le moyen âge studieux, celui des universités et des cloîtres, celui dont la science universelle, pédantesque et curieuse à la fois, est le patrimoine presque exclusif des moines et des clercs, ce qui explique qu'elle soit tout imprégnée de piété et fidèlement soumise à la foi. Est-il vrai que ce moyen âge-là ait « méprisé » la nature ?

Dans son journal inédit (1845-1855), le panthéiste idéaliste américain Ralph Waldo Emerson distingue trois âges du monde, eu égard précisément à leur attitude différente vis-à-vis de la nature. Durant la première, la période grecque, les hommes la déifient. Jupiter règne dans les airs; Neptune étend son trident sur les eaux; Pluton est monarque au royaume souterrain; les Naïades habitent les sources; les Dryades hantent les bois; les Oréades peuplent les montagnes; cette période, nous assure-t-on, nous offre l'image de « l'heureuse et belle félicité naturelle ». Vient le Christ. Il inaugure une époque nouvelle : c'est désormais l'âme qui a la parole. Or, c'est *au-dessus d'elle* et *hors de la nature* que cette âme cherche un ciel. Mais cette aspiration à un ciel dépassant la nature ne laissa pas d'entraîner une perte : l'âme se prit à considérer cette nature comme mauvaise. Pour elle,

le monde ne fut plus qu'un théâtre; l'âme fut l'enjeu d'une lutte entre Dieu et les bons anges d'une part, Satan et ses séides de l'autre. La nature devint pour l'âme une école et un piège; un piège, car les puissances qui y règnent ne sont autres que des démons hostiles à l'âme. Enfin, sous la période moderne, la double tendance idéaliste chrétienne se transforma en hypocrisie, en « cant », en Église (1); l'impossibilité du christianisme devint manifeste; contraint de retourner sur ses pas, l'homme revint du même coup à la nature. Ainsi sonna, joyeuse et fatale, l'heure de la Renaissance; elle émancipa la vie, lui ôta le mors de la pénitence chrétienne et la dégagea des entraves gênantes de l'ascèse médiévale.

Ce tableau a plus d'un défaut; il est poussé au noir et le dessin en offre les lignes grêles de la caricature. Quel homme d'esprit a dit que « dessiner, c'est laisser de côté »? L'histoire est le pays des nuances et le réel, par sa complexité, peut défier tous les schèmes. S'il n'y a pas de contraires pour la pensée, puisqu'elle les pense en même temps, il n'y a pas non plus dans l'évolution réelle de l'histoire des contradictions réelles; il y a coexistence de courants opposés, à partir de principes différents. Sortant de sources disparates, ces courants coulent, avec des forces parfois égales, dans des sens opposés. Pas plus que la conduite humaine et la pratique, j'allais dire pas plus que notre pensée réelle, psychologique, la vie ne répugne à ces contradictions concrètes. L'observation doit inspirer la prudence et la circonspection à nos jugements théoriques.

Moindre estime des connaissances qui ont pour objet la nature, subordination de ces connaissances à une connaissance jugée supérieure et, en définitive, seule nécessaire n'autorisent pas une accusation de mépris positif. L'accusation, du reste, paraîtra d'emblée suspecte à celui qui se donnera la peine de parcourir

(1) Il est bon de faire remarquer qu'Emerson, fils d'un minisre unitarien, ne connut jamais qu'un christianisme à la puritaine ; il renonça à sa charge de pasteur à la suite d'un différend doctrinal avec ses ouailles à propos de la Cène. Il refusa d'y voir un élément permanent ; cette attitude antiréaliste annonçait de loin son « spiritualisme » panthéiste.

les innombrables bestiaires, volucraires, herbiers, lapidaires, « Images du Monde » et « Physiologi », où s'est complu la curiosité naïve mais mal outillée du moyen âge. Gardez-vous surtout de prétendre qu'il ne s'est pas intéressé aux « propriétés des choses »; vous n'avez, en ce cas, lu ni Barthélemy l'Anglais, ni Alexandre Neckam, ni Brunetto Latino; vous n'avez pas souri en écoutant les leçons que le grave philosophe Timeo donne à son disciple Placides. Cette époque a su voir; ses seuls sermonnaires le prouveraient au besoin; elle n'a pas eu, il faut l'accorder, du moins généralement, l'idée d'observer. Encore faut-il se garder ici de tous jugements trop absolus; les travaux d'un Duhem ont prouvé que des sciences modernes, telles que la mécanique, étaient en germe dans les controverses de philosophie naturelle des docteurs médiévaux du XIVe siècle.

Aussi bien, l'essentielle différence, dans l'attitude vis-à-vis de la nature, des deux âges qu'on se plaît à opposer ne concerne-t-elle pas l'objet *matériel* du savoir; elle résulte avant tout de la diversité des *points de vue* sous lesquels on envisage cet objet; un scolastique dirait : c'est l'*objectum formale sub quo* qui fait la divergence. Reconnaissons franchement, que pour l'homme du moyen âge, la nature n'a pas été ce qu'elle est avant tout pour un savant moderne : un objet de recherches et un champ d'explorations empiriques. Roger Bacon devance son époque de plusieurs siècles précisément par l'intuition, on peut dire géniale, qui lui fit saisir la nécessité de l'investigation directe. Il discerna la vraie méthode des sciences naturelles, dont un autre penseur — il sera, chose curieuse, de même race et de même nom — allait vulgariser les règles dans une logique nouvelle qu'on opposera bruyamment à l'instrument logique d'Aristote.

Mais si l'homme du moyen âge a moins bien connu la nature, dans ce qu'on peut appeler ses secrets, un moderne dirait ses rouages, on peut affirmer qu'il en a mieux saisi le *sens*. Si l'homme moderne est un *savant*, l'homme du moyen âge est un *sage*. Il ne cherche pas à s'installer au cœur de la nature, pour la démonter, l'anatomiser en quelque sorte, afin d'humaniser,

en les domestiquant, les forces vives qui entretiennent sa vie prodigieuse; il s'installe au-dessus, la domine du regard dans une perspective à la fois philosophique et théologique, il la contemple et, dans le moindre détail du panorama naturel, croit saisir les intentions bienveillantes ou les leçons morales de son auteur. Dans la nature, il voit avant tout le symbole de l'invisible. Pour lui, la création est l'œuvre des six jours, à la fois produit et reflet des idées divines, miroir, terni peut-être mais fidèle, des attributs éternels du Créateur : Sagesse, Puissance, Bonté. *Omnis creatura est Dei vestigium.* Il n'y a pas eu d'époque humaine qui ait pratiqué aussi universellement et avec autant de ferveur que le moyen âge ce qu'un grand ascète a appelé la « *Contemplatio ad amorem* ».

Sans doute son géocentrisme imperméable au doute et son finalisme insuffisamment circonspect ont pu le conduire à des interprétations arbitraires parfois et naïves du « langage des créatures »; je ne sais pas, comme croit le savoir saint Thomas, si la Sagesse divine a garni l'arbre de feuilles pour garantir ses fruits contre les ardeurs du soleil; à supposer que le serpent, comme le prétend Brunetto, mange du fenouil, de quoi je doute, je ne crois certainement pas qu'il le fasse « por y voir cler »; je dis qu'en gros le moyen âge a mieux compris le *sens* de la nature que le moderne.

Pour celui-ci, elle n'est plus le « signe » que nous fait la Pensée invisible, mais une machine aux rouages infiniment compliqués qui fonctionne avec une rigueur mathématique, on ne sait pourquoi, puisqu'il n'est pas sûr qu'il y ait derrière la machine un mécanicien. La nature, équation algébrique en mouvement! Horloge qui marche et n'a peut-être pas d'horloger! C'est tout au plus, si du jeu cosmique les physiciens actuels les plus dégagés de tout préjugé antimétaphysique et anti-religieux consentiraient à conclure « à un pur mathématicien, comme architecte de l'univers ». Et on n'a pas oublié la remarque profonde du sage de Stagire sur l'étude de la quantité : elle est radicalement étrangère à la notion du bien.

La conception physico-mathématique de l'univers, ayant

signifié leur congé définitif aux causes finales, ces vierges réputées stériles, la science moderne a perdu tout rapport avec la fin dernière du savant lui-même. Le contenu du savoir augmenta dans des proportions prodigieuses, mais le savoir n'améliora plus le connaisseur. Toute cette science finit par asservir la vie extérieure à des techniques étonnantes d'ingéniosité, mais abrutissantes pour les travailleurs dont elles mobilisaient les bras et les cerveaux et pour les inventeurs et employeurs eux-mêmes dont l'existence devint de plus en plus serve d'une tyrannie inepte, celle de l'accroissement de la vitesse dans l'espace. Le mécanisme devint la forme de culture de l'Occident et Hermann Keyserlinck put se plaindre avec raison que cette forme de culture ait abouti au schisme de l'intelligence et de la vie, de la science et de la religion, de l'activité et de la « vie intérieure ». Par la création de son « École de sagesse » de Darmstadt, il ambitionna de rendre à l'Europe ce qu'elle a perdu : une âme contemplative! Seulement, pourquoi court-il demander à la lointaine Asie, au pays du Bouddha ou de K'ong-fou-tsé, ce que l'Europe du moyen âge et, plus près de lui, le catholicisme du XX^e^ siècle, lui eussent fourni sans peine?

On a agréablement raillé les « moralisations » du moyen âge : Bestiaires « moralisés », Comput « moralisé », Proprietates rerum « moralisate »; cette époque, volontiers, tournait en morale tout savoir. Elle a pu en cela dépasser la mesure; en principe, elle avait raison. Qu'est-ce qu'une science qui « ne se tourne pas à aimer », qui n'amende pas le sujet connaissant et imagine-t-on une activité humaine, à ce point dépersonnalisée qu'elle échappe totalement à la règle morale des actes humains? On admire Fichte, lorsqu'il déclare que « la nature n'a de sens que comme préparation à la vie morale » et on tourne en ridicule ces naturalistes croyants qui prétendaient apprendre à leurs lecteurs non seulement les « vertus » des pierres, des herbes et des plantes, mais encore leurs « signifiances grandes ».

Évidemment, la voie où ces naturalistes s'engageaient ainsi ne les acheminait pas à des découvertes telles que celle des rayons X ou des « quanta » de lumière, mais, par son symbolisme

religieux universel, elle rapprochait de Dieu « le physicien » lui-même; pour rappeler un mot superbe du Dante, à l'homme dans le physicien, elle rappelait comment il s'éternise : *Come l'uom s'eterna!* Pour l'homme du moyen âge ce monde corporel n'était que la projection, sur le plan spatial, de l'univers spirituel; la hiérarchie terrestre, l'image, imparfaite mais fidèle, de la hiérarchie céleste; la nature, le livre à images du transcendant. Toute chose lui était emblème! Un immense réseau de secrètes correspondances s'étendait pour lui du ciel à la terre; des harmonies profondes, des analogies mystérieuses reliaient l'un à l'autre. Le monde était plein de « sacrements ». L'homme, ou le microcosme, résumait le macrocosme, le premier subissant sans cesse l'influence du second. Comprenez-vous sans cela qu'un pape n'ait pas hésité à voir dans la subordination astronomique de la lune au soleil, le modèle et la préfiguration de l'empire à la papauté? Le monde entier est alors un système fini et fermé où toutes choses sont à leur place et dont il importe avant tout de comprendre la contexture générale; car, fait à noter, l'homme du moyen âge est un véritable encyclopédiste à sa façon; pour lui, l'idéal de la science est la « *Somme* » ou, comme il aime à dire, le « *Miroir universel* », qu'il soit naturel, historique ou moral. Preuve évidente que, jusque dans son désir de savoir, le moyen âge, contrairement au nôtre, est un âge *synthétique*, conduit par l'idée d'unité et placé sous la constellation de l'universel.

Science pour science, je préfère sans hésiter, celle d'un âge qui, comme on l'a dit justement, n'admettait « aucune distinction radicale entre faits physiques, vérités morales et expériences spirituelles ». Dès lors aussi je jugerai avec plus d'indulgence les « moralisations » d'une époque qui n'avait pas encore appris à « séparer » la science de la vie morale, la philosophie de la révélation, l'homme de la nature et la nature de Dieu. Posons même que la nature soit la « machine » découverte par la science moderne, cela l'empêche-t-il de rester le « livre » édité par la pensée divine pour l'instruction et l'édification de l'homme? Ou prétendriez-vous par hasard que la machine

entière n'a pas de « sens » ? Si donc vous souriez dédaigneusement lorsque Philippe de Thaon vous dit :

Nen est rien en cest Munt (Monde)
Ki essample ne dunt (donne)
Kil savreit demander
Enquere e espruver,

lorsque Marbode, évêque de Rennes, vous assure :

Ke rien ne poit vertu aveoir
Si Deu li veios ne li consent
E si de lui neli descent,

il faut sourire avec un égal dédain lorsque Goethe déclare : *Alles vergängliches ist nur ein Gleichnis*, lorsque Hegel dit : « De tout ce qui est, la signification gît *dans le fil lumineux par quoi il est relié au ciel* », lorsque Emerson écrit : *La nature n'est que le cadran solaire de l'invisible*, lorsque Keyserlinck affirme : qu'il existe un « *Cosmos de significations* » et que « l'histoire a son symbolisme comme tout ce qui a pris forme et s'est réalisé ». Saisir le « sens » de toute chose, arriver jusqu'à l'esprit vivant du Verbe créateur sous la lettre des créatures, tels furent précisément l'ambition et l'effort persévérant du moyen âge. Et il faut bien reconnaître que tous deux, dans sa pensée, reposaient sur des principes au-dessus de toute discussion.

Il y a, sous-jacente à toute cette querelle, l'opposition de deux concepts différents de la science. Or, nous ne croyons pas nous tromper, en affirmant que, dans l'évaluation d'une science, le moyen âge se réglait sur son rapport à la première de toutes : la science de Dieu ou la théologie. N'appréciait-il pas les sciences d'après la noblesse inégale de leur objet ? Plus celui-ci était noble, plus la science qui s'y rapportait, fût-elle par ailleurs restreinte ou élémentaire, lui paraissait désirable : *Scientia nobilissima est circa nobilissimum genus*, avait dit Aristote. *Scientia una dicitur melior alia*, disaient les Scolastiques, *quia certior*, *vel quia de meliori*. Pour un moderne, la minéralogie par exemple ou la chimie pourront « valoir » autant que la biologie ou la psychologie expérimentale. Ne sont-ce pas la justesse des obser-

vations ou des expériences, la marche rigoureuse de la méthode, la précision et l'exactitude des calculs qui donnent à l'objet, quel qu'il soit en lui-même, la dignité d'objet scientifique? Elle est telle que le moderne apprécie la forme de la science plus encore que le contenu. De plus, et l'observation a son prix, ce que le moderne demande avant tout à la science, c'est qu'elle serve les fins de la cité terrestre et qu'elle améliore nos conditions actuelles d'existence. Or, ni cet utilitarisme, ni cette indifférence vis-à-vis de « l'essence » de l'objet scientifique n'auraient trouvé entrée dans la pensée des maîtres médiévaux : *Scientia de anima*, ainsi débutait sans doute le psychologue, *omnes alias scientias superat in nobilitate subjecti (objet) et certitudine demonstrationis, excepta divina*. Sans doute, ces maîtres avaient leur utilitarisme; eux aussi, ils voulaient que la science servît, ils le voulaient d'autant plus qu'ils étaient plus éloignés de reconnaître à la science la valeur *absolue* que lui reconnaissent les modernes, mais cet utilitarisme est d'essence religieuse, il s'inspire de leur foi : la science doit servir la fin surnaturelle de l'homme, l'aider à réaliser ses éternelles destinées. Pas de science, pas de sagesse surtout, qui ne se rapporte à Dieu : « La connaissance de toute sagesse demeure sans fruit, écrit Vincent de Beauvais, lorsqu'elle reste séparée de la science de Dieu » (*Spec. nat.*, l. XXIX, c. 33). Celle-ci du resteest à elle-même sa fin : « *Est sui gratia* », opine Alexandre de Hales; de tout le reste, la science, qu'il soit cause ou purement effet, n'est pas à elle-même sa fin « *quia referuntur et dependent a causa causarum* ». La théologie est de plus une sagesse, parce qu'elle perfectionne l'âme affectivement, en la poussant au bien par les principes de la crainte et de l'amour. Sous peine de rester sans fruit et de n'être qu'une *vaine* curiosité, la science doit orienter l'homme vers sa fin dernière; il s'ensuit que toute science, vraiment digne de ce nom, sera, à quelque titre, « science du salut ».

Dans un article très curieux de sa Somme (II^a II^{ae}, q. 167, a. 1), saint Thomas se demande si l'appétit de savoir peut être déréglé et dégénérer en curiosité vicieuse; il répond qu'elle le peut de plusieurs manières; c'est le cas, entre autres, lorsque l'homme

désire connaître « la vérité au sujet des créatures, sans rapporter cette connaissance à la fin obligée, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu ». Et il cite un passage significatif du « *De vera religione* » de saint Augustin : « Dans la considération des choses visibles, il ne faut pas s'abandonner à une vaine et périssable curiosité, mais faire un pas vers les choses immortelles et toujours permanentes : *sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus* » (c. 29). On le voit, c'est le concept de la « *vera pietas* », si spécifiquement augustinien, qui a servi de pierre de touche au moyen âge dans son appréciation de toute science et en particulier des sciences de la nature.

La science moderne, elle, en scrutant la créature, a désappris à faire le pas qui, selon Augustin (1), légitime la curiosité scientifique : *ad immortalia et semper manentia!* Elle a gagné immensément en étendue, mais toujours *dans* le plan de la nature, sans jamais s'élever *au-dessus;* elle a atteint un degré stupéfiant de précision dans la mesure des phénomènes, mais n'est-ce pas au prix d'une « abstraction » délibérément faite de la « Cause des causes »?

Le moyen âge, lui, n'a connu ni l'adoration panthéiste de la nature, telle qu'on la trouve chez un Jordano Bruno, ni la mécanisation matérialiste et le mathématisme de la nature, tels qu'on les trouve chez les modernes. Ne pourrait-on pas dire qu'il a plutôt « humanisé » la nature en la subordonnant à l'homme? Son finalisme résolument anthropocentriste s'inspira à la fois d'Aristote et de la Bible : d'Aristote qui avait écrit : « *Homo est finis quodammodo omnium eorum quae sunt* » (Libr. II. Phys. text. 24, cap. 2) : de la Bible qui, à sa première page, lui inculquait l'idée de la dignité éminente de l'homme : « Faisons un homme à notre image et à notre ressemblance et *qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les volatiles du ciel et sur tous les reptiles qui se meuvent*

(1) Rencontre curieuse, le moraliste J. J. Rousseau ne parle pas autrement en cette matière que l'évêque d'Hippone : « *La physique,* écrit-il dans le Discours couronné par l'Académie de Dijon, *est née d'une vaine curiosité* »; il blâmait « l'étude de nos *vaines sciences,* parce qu'elle nous détourne de celle de nos devoirs » (Réponse au Roi de Pologne).

sur la terre ». (*Gen.*, I, 26). Saint Thomas n'est que l'écho de ce double enseignement dans cet aphorisme d'une belle frappe : « *Secundum ordinem finis, nihil homine existit altius, nisi solus Deus in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit* », (*C. Gent.*, c. 54, n. 2). Subordonnant la nature à Dieu, il est logique que le moyen âge l'ait subordonnée aussi à l'homme.

Du reste, il ne serait pas même entièrement exact de soutenir que l'idée ne lui soit jamais venue de l'étudier *pour elle-même* et je crois qu'on peut hardiment ranger au nombre des expérimentateurs des hommes tels que Witelo, Adam Marsh, Roger Bacon, Arnaud de Villeneuve, Guillaume de Saliceto, John Peckam, Mondino da Luzzi, Pierre d'Abano. Ce qui est vrai, c'est que, dans l'attention qu'il lui accorda, il parut, en général, plus porté à chercher la « trace de Dieu » que les causes immédiates des phénomènes, l'instruction morale de l'homme plus que la satisfaction de sa curiosité d'esprit. On perçoit l'écho très net de cet état d'esprit dans ce verset de l'Imitation de Jésus-Christ, emprunté d'ailleurs à un anonyme plus ancien : « *Melior est profecto humilis rusticus qui Deo servit quam superbus philosophus qui, se neglecto, cursum cæli considerat* ».

De plus, le moyen âge devait à saint Paul la curieuse doctrine qui affirme que la création matérielle a subi le contre-coup des transformations morales de l'homme. La création à présent gémit, soumise qu'elle est, par le péché de l'homme, à la vanité et à la corruption; elle peine et est en travail, en attendant qu'elle salue son propre affranchissement avec la restauration achevée de l'homme (*Rom.*, VIII, 20-23). L'idée, il faut l'avouer, a une réelle grandeur et elle cadrait merveilleusement avec l'idée flatteuse que le moyen âge s'était par ailleurs formée de l'homme. Qu'on la compare un instant avec la théorie moderne de la descendance animale de l'homme. Pareille théorie cherche, si j'ose ainsi dire, la clef de l'homme dans la nature; le moyen âge, lui, *cherchait dans l'homme la clef de la nature* : « Tous les éléments, ainsi le Lombard glosait-il le passage cité de saint Paul, sont à la peine pour s'acquitter de leurs offices; le soleil et la lune ne parcourent

pas sans effort les espaces qui leur furent prescrits; et cela se fait en vue de nous : *quod est causa nostri.* Aussi, seront-ils au repos, lorsque nous-mêmes, nous aurons été glorifiés : *unde quiescent, nobis assumptis.* (*Migne, P. L.*, t. 191, col. 1445). On reste stupéfait devant un finalisme aussi intrépide et aussi sûr de lui-même! L'homme, le point de mire universel de la nature! L'homme! Qu'il soit innocent ou qu'il soit pécheur, tout va à l'homme, tout est pour l'homme : bêtes, reptiles, et bêtes de somme! Voilà ce qu'on apprend à l'école de saint Bonaventure (*In Sent.*, II. D. xv. a 2. q. 1). Et le Docteur séraphique cite un texte hautement significatif de saint Augustin, où ce grand précepteur de l'Occident explique le genre de services que les animaux nuisibles (bestiae sive animalia noxia) rendent à l'homme *dans l'état de nature tombée* : « *Aut paenaliter laedunt, aut salubriter exercent, aut utiliter probant, aut ignoranter docent* » (*De Gen. ad litt.*, III, 17. *P. L.*, t. 34, col. 290). Les bêtes elles-mêmes nous instruisent inconsciemment! Voilà justifiés les bestiaires « moralisés »! Après avoir décrit dans le détail les mœurs des grues, leur vol ordonné et savant, Hugues de Saint-Victor dira tranquillement : « *Ecce qualiter per naturam volucrum doceri potest via religiosorum!* » (*De bestiis et aliis rebus.* I, 39. *P. L.* t. 177. c. 41).

Pour comprendre la lettre des Écritures, enseignait encore saint Augustin, (*De doct. christiana.* II. 16. *P. L.*, t. 34. col. 47), il est nécessaire de connaître la nature de tous les êtres dont elles parlent : minéraux, plantes et animaux; impossible, à moins de cette science, de comprendre le symbolisme du texte sacré, car ce symbolisme suppose les propriétés naturelles des choses. Si vous ne savez pas que l'hysope purge le poumon, que c'est une plante basse et de petite taille, qu'elle fend les rochers de ses racines, en vain vous demanderez-vous pourquoi le Psalmiste a dit : « Vous m'aspergerez avec de l'hysope et je serai purifié ». En faisant ainsi du *physique* le symbole du *moral* et du *spirituel*, Augustin engagea le moyen âge, dont il reste le grand instructeur, dans les voies d'un symbolisme illimité. D'aucuns le regretteront sans doute, estimant que la tendance à chercher en toute chose

un symbole, celui-ci fût-il sublime, ne devait guère porter à en faire l'analyse détaillée. L'infériorité, réelle selon nous, paraît compensée en partie par les inépuisables trésors de relations allégoriques, d'allusions, d'emblèmes et d'images, amoncelés dans les productions religieuses et scientifiques de cette époque et qui, à ses œuvres d'art surtout, communiquent une si intense et prenante beauté spirituelle. Un Émile Mâle doit le meilleur de son succès au fait qu'il a su discerner ces symboles et les interpréter, en les faisant servir à une compréhension plus pénétrante de toute l'iconologie médiévale. Le monde animal en particulier, vu à la lumière de l'Hexameron, conduisit à la création d'une légende religieuse d'une beauté paradisiaque : celle des relations des saints avec la nature animale. Amorcée dans les « Vitae Patrum », elle culmine dans la « Légende dorée ». Avec esprit, Henri Bremond s'est diverti de ces « histoires de bêtes », mais, ici encore, sous le récit naïf qui semble nous ramener sous les ombrages d'Éden, il faut savoir pénétrer jusqu'au « sens » spirituel du « miracle ». Le saint, c'est-à-dire pour cet âge croyant le héros, c'est l'homme qui, à force de vertu, a su reconquérir l'innocence originelle; il est tout naturel dès lors qu'il reconquière du même coup le pouvoir humain originel sur le monde animal. Voilà pourquoi deux arondes obéissent, telles des écolières dociles, au moindre signe du saint ermite Guthlac, de l'île de Croyland.

Pas plus qu'il n'a « méprisé » la nature, le moyen âge n'a totalement ignoré ce que les modernes appellent le « sentiment de la nature ». État d'âme assez complexe, comme le définit Guillaume de Humboldt, « émotion confuse, mais généreuse et féconde, que l'action des forces naturelles produit sur les âmes sensibles ». Dans sa forme aiguë, je le crois moderne; extraordinairement vif chez un J. J. Rousseau, un citadin, il est presque inexistant chez l'homme qui vit face à face avec la nature et sous sa dépendance journalière : le paysan. Au fond donc et pour une bonne part, protestation sentimentale contre les tracas et l'asservissement de la vie urbaine. Expression esthétique et sentimentale du contraste qui a fait dire : *O Rus quando ego te aspiciam!* Ceux

que le point intéresserait liront avec plaisir et profit l'étude de G. Stockmayer sur « *Le Sentiment de la nature en Allemagne aux X^e et au XI^e siècles* » (1). Il résulte des savantes recherches de l'«authoress» que l'homme à cette époque a su apprécier esthétiquement et économiquement la nature. L'expression toutefois du « sentiment de la nature » reste relativement pauvre et l'extension en est elle-même plus restreinte. On craint, observe justement Stockmayer, ce qu'on ne connaît pas, ce contre quoi on a conscience de ne pouvoir se défendre; et ce qu'on craint, on ne l'aime pas. Or, de beaucoup de choses et de beaucoup de phénomènes, le médiéval ne possédait pas d'explication. Nous avons à nous souvenir de cette lacune, lorsque nous sommes portés, un peu promptement, à reprocher au moyen âge un défaut d'intérêt sympathique (liebesvolles Interesse) ou d'intelligence admirative pour la nature, au sens moderne des mots. Devant l'apparition insolite des comètes, devant la mer et ses fureurs soudaines, devant la nuit et la «terrible obscurité» — qu'on pense à la solitude des contrées d'alors, du plat pays surtout, à l'éclairage nul ou défectueux, à l'insécurité et à l'état souvent affreux des routes! — devant le « Schwarzwald », la grande forêt mystérieuse, solitaire et sauvage, devant l'hiver et l'immense silence de ses tapis de neige, l'*horror nivium* que mentionnent les chroniqueurs, le médiéval semble avoir éprouvé je ne sais quelle horreur superstitieuse. Elle ne l'a pas empêché du reste, à ce que nous assure Stockmayer, de nous donner des peintures réellement observées des phénomènes qui leur inspiraient de la crainte ou leur causaient du déplaisir; il n'en a que mieux apprécié le retour de la belle saison, la verdure et les fleurs, le chant des oiseaux, le babil des ruisseaux redevenus jaseurs, tout cela qui pour lui signifiait la fin de la longue et maussade réclusion hivernale...; il a trouvé des accents d'une fraîcheur délicieuse pour chanter le « joli mois de mai ».

Von Eicken, cet ennemi du moyen âge chrétien reconnaît et

(1) Dans « Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance », herausgegeben von Walter Goetz, Heft 4, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin.

explique très bien ce trait caratéristique des littératures médiévales; il note même avec plaisir que l'expérience immédiate de la nature s'exprime parfois d'une manière directement opposée au mépris ascétique du monde, enseigné selon lui par l'Église.

Concluons.

On l'a dit : Défaut de sympathie est souvent défaut d'intelligence! Défaut de sympathie, ne serait-ce pas là au fond l'explication réelle du reproche adressé à satiété aux « âges de foi », et qui n'en est pour cela ni plus juste, ni mieux fondé? En réalité, deux conceptions différentes de la vie et du monde s'affrontent : celle de la révélation chrétienne et celle du naturalisme païen dont la renaissance renoua la tradition longtemps interrompue, en lui donnant pour âme nouvelle l'esprit scientifique, propagé par les triomphes de la méthode empirico-mathématique. Le christianisme avait élevé l'homme au-dessus de la nature; la renaissance l'en rapprocha de nouveau si dangereusement qu'elle finit par l'y absorber, en bornant à la nature toutes ses ambitions.

Certes, l'homme moderne a vu augmenter considérablement son « savoir » et son « pouvoir »; mais il devint indigent en sagesse spéculative et pratique à la fois; suivant l'heureuse expression d'A. Schweitzer « le sens supérieur de l'orientation subit en lui un trouble pathologique ». Réussira-t-il à arracher son âme à ces forces d'en bas sur lesquelles il s'est accoutumé, depuis la renaissance, à asseoir sa vie morale, scientifique, économique, artistique, bref tout son idéal de culture ? Il faudrait à cet effet qu'à sa science précise, à ses techniques perfectionnées, à son industrialisme généralisé, à ses projets de domestication progressive et de mise en valeur de toutes les forces de la planète, il parvînt à unir dans une synthèse nouvelle, le « saint esprit du moyen âge », son sens de l'unité, son goût de l'universel et surtout cette intuition « pleine d'amour », qui lui révélait dans l'homme l'image de Dieu, dans le temps le reflet mobile de l'éternel, dans le monde la dialectique « ascendante » des idées divines.

Retrouvera-t-il tout cela et la synthèse est-elle possible? Nous n'en doutons pas, pour notre part. Des esprits, enclins peut-être à l'optimisme, estiment que la synthèse est en voie de préparation. Déjà ils annoncent un « moyen âge nouveau ». La synthèse fait en tout cas partie de ce qu'on a appelé le « Problème de l'Occident ». Les hommes de science catholiques travaillent directement, cela par leur profession même, à le faire résoudre dans le sens de notre grande tradition occidentale chrétienne.

Si les savants étaient en même temps des « saints », le problème du coup aurait cessé d'exister. Il aurait reçu sa solution héroïque.

François JANSEN, S. I.

Le mouvement théologique en Espagne (1929-1930)

1. Traités apologétiques. — 2. Traités théologiques particuliers. — 3. Traités auxiliaires de la théologie. — 4. Traductions. — 5. Biographies de théologiens. — 6. Etudes sur le P. Francisco de Vitoria. — 7. XV[e] Centenaire de saint Augustin. — 8. Nécrologie.

Traités apologétiques.

Il y a deux ans, nous avons passé en revue le mouvement théologique en Espagne. Ce mouvement, loin de décroître, ne fait que s'accentuer, comme le montrera la présente chronique.

Trois traités apologétiques récents sont à mentionner. Le R. P. Nicolas Buil, s. I., l'apologiste bien connu, a édité *El Problema Religioso. Quién tiene razón?* (Buenos-Aires, Editorial Jurgo, 1930, in-4° de XVI-461 p.). Posant en principe que le problème religieux transcende tous les autres pour tout homme venant en ce monde, il veut, dans son travail, apporter quelque lumière pour sa bonne orientation et pour sa solution. Son œuvre aura un double aspect : apologétique et théologique; dans le présent volume, il développe le premier. Il prouve l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde créé par lui, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la nécessité d'une religion et d'un culte, enfin la révélation; pour démontrer celle-ci, il étudie les Évangiles, le message divin, les diverses classes de miracles.

Les matières sont traitées avec ordre, les preuves sont choisies judicieusement et proposées avec clarté et efficacité. L'auteur, très au fait des systèmes rationalistes et panthéistes ainsi que de la théorie moderniste, les expose et les réfute parfaitement. Il s'arrête particulièrement au système kantien, qui exerce sur le monde philosophique une influence si pernicieuse; il en montre les points faibles et les contradictions et ne craint pas d'appeler son auteur un « sophiste ». Il met en pleine lumière, par l'argumentation serrée et par la réfutation des objections, ce qu'il appelle « le grand signe » : « Comme le soleil parmi les étoiles de notre ciel, brille, entre tous les miracles de Jésus,

celui de sa propre résurrection ». Comme couronnement, quelques traits d'héroïsme parmi ceux qu'on a pu admirer au Mexique.

L'auteur a atteint son but : orienter la question religieuse et lui donner une solution certaine. Celui qui lira ces pages avec sérénité en retirera grand fruit; les catholiques y trouveront confirmation de leur croyance; les autres y constateront la solidité des arguments sur lesquels est étayée la religion catholique.

D. Francisco Sureda Blanes, prêtre, dans un livre intitulé *Theologumena* (Investigations au sujet de Dieu et des choses divines) expose les vérités les plus importantes de la doctrine catholique. Son ouvrage est le tome II de la collection : *Sobre la racionalidad de nuestra creencia. De la fe cristiana y de sus adversarios.* (Barcelona, Luis Gili, 1930, in-4°, 284 p.). L'ouvrage compte trois parties : 1° La foi théologique au sens orthodoxe et au sens moderniste; 2° Valeur critériologique de notre foi; 3° Systèmes qui s'opposent à l'acceptation de la foi. Il combat les erreurs modernes opposées à la foi catholique, le matérialisme, l'évolutionisme, le transformisme, le panthéisme, l'hérmésianisme, et, enfin, l'occultisme, sous ses deux formes, spiritisme et théosophie, si à la mode aujourd'hui. M. Sureda possède une large culture moderne, puisée aux sources. La réfutation des systèmes est concise, claire, intelligente, ne laissant aucun point douteux. La seconde partie est moins satisfaisante; en raison même de son importance actuelle, ce sujet exigerait plus de développements et d'attention; les auteurs de manuels ont accoutumé de traiter plus longuement ce thème et fournissent d'excellents arguments pour le mettre en pleine lumière.

Theologia Archaeologica (*Praelectiones*) *sive Catholicum Dogma ex antiquis Catacumbarum praecipue monumentis vindicatum* (Matriti, Editorial Voluntad, 1929) : tel est le titre d'un livre publié par le doyen de la cathédrale de Majorque, D. Antonio Berjón. Dans sa préface, l'auteur montre l'importance de l'archéologie pour confirmer les dogmes de notre religion, pour convaincre les adversaires et pour manifester l'unité et la continuité de foi dans l'Église. Il esquisse une histoire des travaux archéologiques, mentionnant les savants qui s'y sont distingués, les papes qui les ont encouragés, en particulier S. S. Pie XI; Pie XI, en effet, a confirmé la Commission d'Archéologie Sacrée, fondée par Pie IX et a rappelé à la vie l'Institut Pontifical d'Archéologie Chrétienne. L'œuvre toute entière contient sept traités : 1° du Protévangile; — 2° des figures et des prophéties messianiques;

— 3° du Verbe incarné; — 4° de la Vierge Marie; — 5° de l'Église et du Pontife romain. — 6° des sacrements de l'Église. — 7° de Dieu un, trine et créateur.

Ce premier volume in-4° de 203 p. contient le traité du Protévangile dans les monuments chrétiens; dans la pensée de l'auteur, il sert de préliminaire aux autres et de théologie archéologique abrégée. Il est réparti en six chapitres. Le protévangile dans les peintures, les graffiti, les vitraux, les sculptures des sarcophages, les lampes et les métaux gravés. Pour la seule chute de nos premiers parents, l'auteur nous présente vingt scènes différentes. Il les explique avec science, encore que, parfois, il semble montrer un peu d'indécision à les admettre. Les gravures comprises dans ce volume sont au nombre de 113. M. Berjón s'est basé sur Wilpert, Garucci, Marucchi, sur ses recherches personnelles et ses visites de musées et de monuments à Rome. L'œuvre est pleine d'intérêt. Elle traite un sujet qui a été à peine effleuré dans notre pays.

Traités théologiques particuliers.

D. Fermín Isasi y Gondra, chanoine pénitentiaire de Ciudad Real achève d'imprimer un *Tractatus canonicus - dogmaticus - liturgicus et maxime moralis de confirmationis sacramento, brevissimo summario adauctus, casibus conscientiae locupletatus, ultimis Juris dispositionibus accommodatus*. (Barcelona, Luis Gili, 1930, in-4° de 142 p.). Cet ouvrage se recommande par sa précision, sa clarté et son abondance doctrinale. Aucun thème qu'il ne touche. Les explications sont remarquables par l'indépendance du jugement et la vigueur du raisonnement. Il n'est pas rare qu'il choisisse l'avis le plus sévère. Ainsi il pense que, pour la valeur du sacrement, le chrême doit être béni et assure que le suffrage des Pères et des théologiens a dirimé en ce sens la question, bien que, jadis et encore aujourd'hui, quelques théologiens opinent en sens contraire. Il estime plus probable que la bénédiction du chrême par l'évêque fait partie essentielle de la confirmation. Le pontife romain ne peut donc déléguer ce pouvoir à un simple prêtre. Pour M. Isasi, il est absolument certain que ce sacrement exige l'onction jointe à l'imposition des mains. En d'autres points, il est moins sévère. La forme essentielle, il la limite théoriquement à ces paroles : « Signo te, confirmo te », et soutient que même depuis le Code l'obligation grave de recevoir la confirmation

n'est pas évidente. Les motifs allégués en faveur de l'impression du caractère comme effet de ce sacrement nous paraissent insuffisants; il confesse que les preuves scripturaires ne dépassent pas la probabilité; des Pères, il dit seulement que les latins et les grecs le reconnaissent unanimement, l'appelant signe indélébile, sceau du Seigneur, etc.; mais il n'apporte aucun texte. Tout se trouve donc réduit à ceci que la confirmation n'est pas réitérée; argument qui ne convaincra pas les protestants. Dans les citations d'auteurs, il n'est pas toujours soigneux. Il n'aurait pas été de trop de renvoyer à la collection de Migne ou à quelque autre qui fait autorité. Quant au reste, le travail mérite d'être apprécié et fait désirer que M. Isasi exécute son dessein : « de traiter avec la même méthode et les mêmes procédés les autres matières qui ressortissent à la théologie morale et qu'il éditera subséquemment ».

Plus intéressant, moins par le caractère volumineux (in-4° de XX-1024 pp.), que par la pensée profonde est le *De Oeconomia theologica, Pars Prima, De forma S. Sacramenti Matrimonii* (Compostellae, Typis Seminarii Conciliaris, MCMXXX) du Dr. D. Cándido Pumar Cornes, prêtre, pénitentiaire de l'Église métropolitaine de Santiago. Selon l'auteur, toute l'économie de la rédemption se résume dans l'union mystique du Verbe avec la nature humaine et de Jésus-Christ avec l'Église. Tout mariage représente par son institution même la dite union : d'où, dans l'économie surnaturelle du mariage, un prologue et deux parties. Le prologue : la forme du mariage et l'influence exercée sur l'économie susdite. La première partie : l'être et opération qui engendrent dans l'homme la filiation divine. Deuxième partie : perfection d'une telle filiation. Le présent volume ne contient que le prologue. En raccourci, M. Pumar expose ainsi son opinion : « Si l'on a devant les yeux le caractère sacramentel du mariage, son analogie avec la pénitence, il faut conclure des données de la foi, de la discipline et pratique de l'Église que la forme nécessaire du sacrement de mariage est un acte de juridiction théologique et pratique de l'Église. » De plus, le ministre du sacrement doit être une personne ecclésiastique avec juridiction *in ordine ad matrimonium*. Dans les mariages où il n'y a pas de prêtre (can. 1098 et 1099, 2°), assiste, en vertu d'une présence morale juridico-canonique, au moins le pape, qui, en décrétant sa validité dans ces circonstances, l'admin stre. Nous ne pensons pas que cet avis, qui rappelle un peu celui de Cano, recueillera beaucoup de suffrages. L'auteur fait preuve d'éru-

dition et ne craint pas d'être diffus pour mieux prouver cette juridiction nécessaire, centre de sa théorie. Mais ses efforts démontrent mieux son talent que sa thèse.

C'est une question toujours controversée de savoir si dans l'acte de foi on croit l'objet formel ou réel et si on l'affirme vraiment ou si on le présuppose. Le P. A. M. de Elorriaga, S. I., dans une monographie *Afirmación del objeto formal en el acto de fe divina* (Rome, Université Grégorienne, 1929), admettant comme établi que, dans l'acte de foi, on ne croit pas l'autorité de Dieu qui révèle, examine seulement les autres points controversés. Il défend et maintient l'avis le plus suivi aujourd'hui encore : dans l'acte de foi divine, on n'affirme pas proprement l'objet formel, mais on le présuppose seulement. Cette opinion est présentée comme « mieux fondée, plus humaine, plus conforme au procédé de l'Église, plus simple, plus facile à exercer et à analyser, plus solide et plus apte à résoudre les difficultés ». Après la démonstration, il réfute les difficultés, en particulier celles des PP. Beraza et Straub. Éternel sera le dissentiment sur ce point; tout dépend de la façon de comprendre la tendance et le caractère de l'acte de foi. La défense du P. Elorriaga, bien que diffuse et parfois même obscure, manifeste la science théologique de l'auteur et son entraînante conviction. Elle a paru dans *Gregorianum*, X, (1929), p. 537-574.

Les deux discours prononcés dans l'acte public de théologie du Collège d'Oña, S. I., le 18 mars 1929, et à Burgos un peu plus tard, ont été publiés à Bilbao, Messager du Sacré-Cœur, en 1929 : *En el Centenario de la Muerte de Nuestro Señor Jesucristo* par Ricardo G. Villoslada, S. I. et Adolfo A. Cuadrado, S. I. Le premier a comme sujet la date de la mort de Jésus-Christ. L'auteur discute successivement l'année de la naissance du Seigneur, le début du règne de Tibère et la date de la première Pâque de la vie publique; il résoud les difficultés provenant des calculs astronomiques et conclut que Jésus-Christ mourut le 18 mars 29 de notre ère. Les faits évangéliques, les données de l'histoire et de la tradition sont analysés avec grand bon sens et fortement étayés les uns par les autres. Cependant, l'imprécision des chronologies, certaines subtilités visant à les adapter contribuent à laisser l'esprit perplexe.

Le second discours traite en treize points de la Rédemption. Il commence par la théologie dans l'art et conclut par le crucifix, synthèse de la vie chrétienne. S'inspirant d'un rétable de la Chartreuse

de Miraflores de Burgos, dont le crucifix occupe le centre, il cherche à montrer que toutes les parties de la théologie aboutissent au mystère de la Rédemption. Il développe ce thème avec ordre, clarté et compétence. Arguments et citations sont judicieusement choisis, les pensées pieuses et élevantes ne manquent pas. Les deux discours forment un ensemble parfait.

La Revue *Estudios Ecclesiásticos* va publier une série d'ouvrages importants. Elle s'ouvre par *Los Manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI por el Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle, S.I. Primera edición española corregida y aumentada a cargo del P. José M. March*, S. I. (Madrid, Estudios Ecclesiásticos, 1930, in-4° de XVI-136 p.). Le P. Ehrle a publié sous forme d'article la substance de cet ouvrage en 1884 et 1885 dans la revue *Der Katholik* de Mayence. Corrigés et amplifiés, ils sont réédités dans *Estudios Ecclesiásticos*. Afin de contribuer à leur diffusion, le P. March les a réunis en volume. Le P. Ehrle esquisse la biographie de 21 théologiens salmantins, fait la recension de leurs œuvres, décrit les manuscrits que l'on conserve d'eux à la Bibliothèque Vaticane. Parmi ces théologiens figurent Vitoria, Soto, Cano, Carranza, Medina, Báñez, Juan Vicente, Luis de León, tous très connus. Le savant cardinal souligne l'importance de ces manuscrits et l'enthousiasme que soulevèrent les explications de ces maîtres. Le P. March s'excuse, dans sa notice, de n'avoir pu donner une édition parfaite. En effet, le P. Beltrán de Heredia a signalé quelques erreurs dans le dernier numéro de la *Ciencia Tomista*. Pour notre part, nous voudrions en signaler une qui, pour être insignifiante, n'en est pas moins un pur anachronisme. On lit, en effet, à la page 66 : « dice Cayetano que su herencia literaria (la de Carranza) no impresa, quedó en manos de uno de sus jueces en Roma, el Cardenal Santorio ». Il s'agit ici non pas de Cajetan mais de Cartejón. Cajetan est mort en 1534.

Le P. Ramón María, Carme déchaussé, a écrit un petit livre sur *El Tomismo Carmelitano. Disquisición histórica acerca de la doctrina filosófico-teológica de la Orden de Carmelitas descalzos* (Valencia, Tipografía del Carmelo, 1930, in-4° de 80 p.). Il contient neuf paragraphes, où sont étudiés la scolastique médiévale et saint Thomas, les affinités thomistes de sainte Thérèse, l'efflorescence du thomisme au Carmel, sa hâte spontanée à l'adopter, la législation de l'ordre à ce sujet, les fruits du thomisme dans l'ordre. L'opuscule renferme des détails intéressants et montre la dévotion que les carmes déchaussés

professèrent à l'enseignement thomiste. Il ne veut être qu'un essai, mentionnant seulement les points essentiels. A notre sens, le savant auteur confond le thomisme et l'école thomiste. Il regarde comme certain ce qui est en litige quant à la vraie pensée de saint Thomas. Le P. Marcel de l'Enfant Jésus a noté certaines méprises et nous en avons relevé d'autres. L'auteur affirme qu' « au Concile de Trente, le thomisme fut hautement loué par le cardinal Baronius » (Exposición tomista, p. 16); Baronius ne fut ordonné qu'en 1564 et ce fut en 1563 qu'eut lieu la dernière session du Concile. Il n'y fut donc pas présent. Il écrit : « Le cardinal Cisneros implanta le thomisme à Alcalá lors de sa fondation, 1510 » et un peu plus loin : « que l'Université d'Alcalá eut sa chaire de théologie thomiste dès 1508 » (p. 36). Il soutient que le duc de Lerme établit deux chaires de théologie thomiste à l'Université de Valladolid en 1611 (p. 37); il n'y en eut qu'une seule comme on peut l'inférer de ce passage de son testament : « Je les ai établis (les dominicains) et dotés de trois autres chaires de théologie de la même manière : une de prime en l'Université de Valladolid, et deux en l'Université d'Alcalâ ». Dans la « *Historia de la universidad de Valladolid* » de Alcocer (III, 29), on mentionne un cours de théologie fondé par le favori de Philippe III. Dans le catalogue des écrivains carmes sont omis plusieurs écrivains comme Gabriel de San José, *Statera Eucharistica*, Compluti, 1690; Antonio de San Fermín, *Homo Attritus* (Mexici, MDCCI), etc.

Le P. Crisógono de Jesús Sacramentado dans *San Juan de la Cruz, su vida y su obra literaria* croit « qu'il est certain que saint Jean de la Croix n'est ni baconien, ni thomiste, ni boloniste, mais éclectique » (p. 27). Pour mettre les choses au point, le R. P. Marcelo del Niño Jesús publie : *El Tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos, Tipografía del Monte Carmelo, 1930, in-8° de x-204 p.). Il y développe trois points : le saint eut une formation thomiste; ses œuvres sont d'inspiration thomiste; ses principes s'accordent avec ceux du Docteur angélique. L'ordre tout entier suivit la doctrine de saint Thomas et, dès la mort de saint Jean de la Croix, il y eut au Carmel déchaussé une riche floraison d'œuvres thomistes. De plus, les constitutions ordonnèrent de suivre l'enseignement thomiste. Le R. P. Marcelo aime les traditions de son ordre et connaît bien l'histoire du Carmel déchaussé. Mais ses arguments ne persuaderont que ceux-là seulement qui veulent que saint Jean soit thomiste à la manière des carmes modernes. Le saint étudia quatre ans à l'Université de Salamanque;

trois en philosophie, un en théologie. Le R. P. Marcelo ne prouve pas que les professeurs de philosophie enseignaient le thomisme tel qu'il l'entend; il ignore même qui ils furent; il montre seulement qu'on y étudiait Aristote *baptisé* par saint Thomas. D'après les Constitutions en vigueur au temps des études du Docteur mystique, les professeurs en titre devaient expliquer le texte d'Aristote. Avec un peu de finesse, il n'est pas difficile de tirer des œuvres du grand carme des signes de dépendance de n'importe quelle école de théologie catholique. Le P. Bruno, carme français, fait preuve de plus d'esprit critique, lorsqu'il pense que l'illustre saint ne fut pas métaphysicien (de profession) mais un mystique sublime ou le prince de tous les mystiques.

Mentionnons encore deux travaux qui ont trait à la théologie de notre pays. Le premier a comme titre : *Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, O. P. a q. XXVII ad q. XL. P. Fr. M. Buonpensière O. Fr. P. Collegii S. Thomae de Urbe Regens.* Il est imprimé à Vergara (Guipúzcoa) à la revue dominicaine espagnole *El Santísimo Rosario* (1930, in-4° de VIII-608 p.). Il fait suite au traité déjà publié *De Deo Uno*. Après une introduction sur les erreurs les plus communes contre le dogme trinitaire et un court résumé des questions 23-43, il étudie successivement ces questions et expose les principales controverses soulevées entre théologiens. Doctrine abondante exposée avec un jugement solidement thomiste.

Le second ouvrage est intitulé : *A propos d'un livre sur la Cène*; le P. de la Taille y défend son avis sur le sacrifice complet de la Cène et de la croix contre l'objection et les difficultés que proposa le P. Manuel Alonso, S. I., dans *El Sacrificio Eucarístico*; nouvelle phase de la polémique suscitée par le *Mysterium fidei* que le P. Puig de la Bella Casa recueillera sans doute dans le *Boletín de teología especulativa : la esencia del sacrificio de la Misa*, qu'il vient de publier dans les *Estudios Ecclesiásticos*, de Madrid. (t. VIII, 365).

Traités auxiliaires.

Le capucin Caylus attribua la renaissance théologique en Espagne au cardinal Cisneros dans son article « *Iimenez, créateur du mouvement théologique espagnol* » (*Études franciscaines*, mai-juillet, 1908). Nous ne pouvons faire une histoire du célèbre cardinal dans cette chronique. Le R. P. rédemptoriste Luis Fernández de Retana a publié l'ouvrage intitulé *Cisneros y su siglo* (Estudio histórico, tomo 1°, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1929, in-4° de XV-622 p.). Le savant

auteur, pour mener à bien ce travail, a parcouru les archives et les bibliothèques, lu pas mal d'auteurs, utilisé quelques documents inédits et visité les lieux et les sites où vécut et par où passa le grand cardinal. Il divise le premier tome en 24 chapitres; le 19e traite de la fondation de l'Université d'Alcalá : il nous renseigne sur les constitutions, les chaires, leur régime, les actes littéraires, les professeurs, les collèges, les objectants, les degrés. Tout le monde admettra que son œuvre est pleine d'érudition. Le P. Sarasola, O. S. F. la juge cependant avec sévérité (*Archivo Ibero-Americano*, Janvier-Mars, 1930, pp. 112-130). Le dominicain Beltrán de Heredia (*Ciencia Tomista*, Mars-Mai 1930, p. 279) fait quelques réserves, surtout en ce qui regarde la critique. Aux observations que le P. Heredia fait à propos du P. Deza, O.P., et de Cisneros, le P. Juan de Guernica répond dans la *Revista Católica* de Santiago de Chile, le 1er novembre 1930, p. 685.

Celui qui lira les *Manuscritos Vaticanos* du cardinal Ehrle verra qu'il cite fréquemment le collège San Gregorio de Valladolid, O. P., d'où sortirent de grands théologiens. Le P. Gonzalo de Arriaga avait écrit une histoire de ce collège qui est demeurée inédite; le P. Hoyos a l'intention de la publier en y ajoutant quelques éclaircissements. Le premier volume, in-4° de X-508 pp. a paru sous ce titre : *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid por el M. R. P. Fr. Gonzalo de Arriaga, Ordinis Praedicatorum, editada, corregida y aumentada por el P. Manuel M. Hoyos de la misma O. dominicana* (Valladolid, Tipografía Cuesta, 1928). Son grand intérêt pour la théologie, déjà indiqué par le cardinal Ehrle, est confirmé par ces mots du P. Hoyos : « Pour donner une idée approximative de la signification de cette histoire... je copie... dans M. Juan López... un résumé de la production féconde du collège pendant son premier siècle d'existence... Il y eut depuis sa fondation 597 *colegiales;* 169 d'entre eux avaient le degré de maître et de *presentado* en théologie. Sont sortis de ce collège 2 cardinaux, 6 archevêques, 22 évêques; 2 généraux d'ordre, 36 provinciaux, 6 réformateurs et visiteurs d'autres religions, 5 confesseurs de rois, 6 prédicateurs royaux, 31 professeurs de théologie dans les grandes universités, 15 grands écrivains... Sont passés par ce ce collège, Vitoria, Las Casas, Granada, Carranza, Cano, Báñez, Olmedo, Alonso de Herrera, Hernando del Castillo, Bartolomé Medina, Pedro de Sotomayor, Salazar, Meneses, Baltasar Navarrete, Juan de la Peña, Godoy, Brizuela, etc.

D. Cristino Valverde del Barrio, archiviste diocésain, a publié le *Catálogo de incunables y libros raros de la Santa Iglesia Catedral de Segovia...* (Segovia, Imprenta del Adelantado, 1930, in-4° de XXIII-510 p.). Il fait la recension de 519 incunables et de 204 livres rares. Les incunables théologiques sont au nombre de 50 et les livres rares sont au nombre de dix. Parmi les premiers, il faut compter divers traités de saint Thomas et l'*Expositio Symboli Athanasii, Quicumque vult*, du fameux Pedro de Oma. Parmi les seconds, un exemplaire du *Fortalicium Fidei* du franciscain Alfonso de Espina. L'ouvrage contient diverses tables, 28 fac-similés, et une belle préface de Monseigneur l'archevêque de Burgos, l'inspirateur de ce tarvail.

L'Académie Royale d'Histoire a appelé à siéger parmi ses membres l'augustin Fr. Julián Zarco Cuevas, en remplacement de son confrère Fr. Guillermo Antolín, auteur de la magnifique œuvre en 5 tomes, in-4° *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, (Madrid, 1910-1923). Le R.P. Zarco a choisi pour thème de son discours de réception à l'Académie *Los Jeronimos de San Lorenzo el Real de El Escorial* (Imprenta del Real Monasterio, San Lorenzo de El Escorial, 1930). Il trace leur histoire depuis que Philippe II leur confia la garde de San Lorenzo jusqu'à ce que, le 30 novembre 1837 (exactement 276 années après), un ordre de la reine gouvernante supprima la corporation hiéronymite de cette maison. Au paragraphe VI, il note ce que fut le collège de philosophie et de théologie. Les professeurs furent d'abord membres du clergé séculier; le roi fondateur, à la fin de sa vie et pour des raisons inconnues, voulut qu'ils fussent hiéronymites. Ils devaient suivre saint Thomas et Cajetan. De cette maison sortirent d'excellents scolastiques et des professeurs pour l'ordre tout entier. L'auteur reproduit en appendice des documents de valeur et un catalogue des moines célèbres qui appartinrent à ce collège.

Traductions

San Bernardo. Obras Completas. Traducidas del latín con notas aclaratorias y precedidas de la vida del Santo por el P. Jaime Pons S. I. Tomo V. Epistolario (Ed. R. Cassulleras, Barcelona, Librería y Tipografía Católica). Nous possédions déjà du grand docteur une traduction espagnole datant du 18e siècle. Le P. Pons a assumé la tâche de la rajeunir et de l'enrichir d'une collection de lettres qui peuvent compter parmi les joyaux de la littérature chrétienne. Il

vient enfin de couronner son œuvre. On sait tout ce que nos ascètes doivent au saint abbé de Clairvaux; le P. Pons nous aidera à chercher encore chez lui piété et amour.

Le jésuite Manuel Canceller a traduit de la deuxième édition allemande *Los Milagros del Señor en el Evangelio. Exposición práctica y exegética por el P. Leopoldo Fonck, S. I.* (Madrid, Editorial Voluntad, 1929). Cet ouvrage du P. Fonck est bien connu et traite un sujet rendu très actuel par les attaques rationalistes. Il divise les miracles évangéliques en cinq groupes : miracles de nature, expulsions de démons, cures miraculeuses, effets merveilleux sur les adversaires, résurrections. Ce premier volume traite du miracle de nature. Pour chacun d'eux, l'auteur étudie le texte, les versions, les circonstances, le lieu, la critique rationaliste, la signification, le symbolisme et l'utilité pratique. L'examen est très complet. S'il ne rend pas toujours ses conclusions certaines, l'auteur éclaire beaucoup les récits évangéliques. Le P. Canceller a eu une heureuse idée en traduisant ce livre en espagnol.

Biographies de théologiens.

En matière de critique historique, M. Sureda Blanes inaugure la série par la *Cuestión Osio, obispo de Córdoba, y de Liberio obispo de Roma* (Madrid, Espasa-Calpe, 1928, in-12° de 140 p.). L'auteur groupe dans cet opuscule, les accusations dont le pape Libère et Osius de Cordoue ont été l'objet et les réponses faites, en s'appuyant sur des œuvres autorisées. Après avoir pesé les arguments, il penche en faveur de leur innocence, les absolvant du grief d'hérésie. Il trace le portrait d'Osius avec exactitude et, quant à sa chute, il adopte l'opinion de Gams y Flórez qui l'accuse uniquement d'avoir communiqué avec Ursacius et Valens, ce dont il se repentit avant de mourir. Il ne fait pas mention de l'opinion de Batiffol, soutenue par le P. Garcia Villada dans son *Historia Ecclesiástica de España* (P. II, 39), qui prétend qu'Ursacius et Valens l'auraient forcé à apposer sa signature sur des documents qu'ils auraient composés. Plusieurs appendices apportent quelques témoignages.

Dans son *Discurso inaugural del Curso de* 1929-1930 du Séminaire de Cordoue, le licencié José M. Molina Moreno, bénéficiaire et professeur, traite de D. Fernando Ramírez de Luque (*Intento Biográfico-Bibliográfico* (Córdoba, Imprenta de El Defensor, 1929, in-4° de 58 p.). Ramírez de Luque naquit à Lucena (Córdoba) le 19 juin 1745. Il se voua à la carrière ecclésiastique et devint vicaire et recteur

en son pays natal. Il mourut le 4 juin 1823. Homme studieux et érudit, il composa différents ouvrages, entre autres le suivant qui lui valut le titre de théologien et qui pour son originalité mérite d'être rappelé : *Historia de los hechos y escritos del clero secular en defensa y honor de la Concepción Immaculada de María-Santísima.* « Ce livre, dit M. Moreno, aussi intéressant qu'inconnu de nous, fut en 1904 l'objet de grands éloges de la part d'une revue étrangère qui, lors du cinquantième anniversaire de la déclaration dogmatique de l'Immaculée Conception, publia un numéro extraordinaire ». Ni Hurter, ni l'Encyclopedia Espasa ne mentionnent cet écrivain. M. Molina a bien fait en nous donnant à connaître et en retraçant avec grâce la physionomie de cet auteur méritant.

Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento, œuvre de M. Alfonso Bonilla de San Martín, fut rééditée à Madrid (L. Rubio), en 1929. Cette édition compte trois volumes in-4°. Le premier contient la biographie du philosophe de Valence; le second expose ses doctrines philosophiques et théologiques; le troisième comprend les références et les appendices bibliographiques. C'est une reproduction de celle que Bonilla publia de son vivant et qui trouva grande audience auprès du monde érudit. Elle compte parmi les meilleures qu'a publiées M. Bonilla de San Martín.

Nous ne pouvons passer sous silence deux livres consacrés à de grands théologiens espagnols et publiés par des écrivains étrangers. Le premier est : *Alfonsus Vargas und seine Theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14 Jahrhundert von Dr. Theol. Joseph Küszinger* (1930, Münster in Westfalen, Aschendorff, in-4° de XVI-230 p.). Livre de grande érudition où se trouvent analysés la vie de Vargas, ses œuvres spécialement, ses prolégomènes à l'étude de la théologie. L'auteur ne cite pas parmi les œuvres consultées l'*Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, du P. Gr. de Santiago Vela. Le second ouvrage est intitulé *Jean de Saint-Thomas. Introduction à la théologie de saint Thomas. Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme théologique. Traduction et notes de M. Benoît Lavaud, O. P.* (Paris, André Blot, MCMXXVIII). Dans le second appendice, se trouve citée une note biographique tirée du P. Diego Ramírez et du P. Quetif. Les notices bibliographiques, l'analyse de l'œuvre théologique sont d'un grand intérêt.

Études sur Francisco de Vitoria.

L'association internationale Vitoria progresse. Le R. P. Getino, O. P. commence la réimpression de *El Maestro Fray Francisco de Vitoria*, (Asociación Francisco de Vitoria), qu'il édita en 1914. C'est une œuvre nouvelle, refondue et augmentée de notes et de documents inédits. Il étudie Vitoria dans son milieu, analyse son influence sur son entourage et sur les institutions contemporaines, décrit ses succès. La physionomie du Socrate espagnol fait mieux comprendre son enseignement. Son influence s'étend jusqu'à notre époque. On reprochera au P. Getino d'avoir un peu abusé du dithyrambe et de forcer le lecteur à trouver par soi-même les mérites du grand théologien.

Domingo de Soto partage avec Vitoria la gloire d'être le vulgarisateur du droit international. Pour le montrer, le P. Venancio D. Carro, O. P. a écrit un livre intitulé *Los Colaboradores de Vitoria. Domingo de Soto y el Derecho de Gentes* (Madrid, Bruno del Amo, 1930, in-8° de 189 p.). L'ouvrage comprend deux parties, la 1re Soto et le droit des gens. Il y examine les idées du théologien de Ségovie sur la loi, la société, l'État et le pouvoir universel du pape et de l'empereur, les titres de la conquête de l'Amérique, etc... La seconde est une conférence que prononça l'auteur à Oviedo sur le concept de loi selon saint Thomas et les modernes dictatures et démocraties. Hymne en l'honneur de Domingo de Soto et de l'école thomiste à qui Domingo et l'auteur lui-même appartiennent. Il considère seulement l'aspect favorable au théologien de Ségovie sans approfondir sa théorie, sans analyser la trame de ses idées ni les raisons qui les appuyent. Lorsqu'il rencontre une idée moins admissible, il s'efforce de l'expliquer dans le sens le plus favorable de sorte que Soto reste toujours en bonne position. Soto soutient par exemple que Jésus-Christ, en tant qu'homme, ne fut point roi, avis que très peu de théologiens modernes adopteront. L'auteur cependant qualifie cet avis d'idée claire et féconde. Le style du P. Carro est peu soigné.

On croyait généralement que Francisco de Vitoria était né dans la ville dont il porte le nom, capitale de la province de Alava. Un érudit, archiviste de l'Ayuntamiento de Burgos, M. Gonzalo Diez de La Lastra, trouva dans un manuscrit intitulé *Historia del insigne convento de San Pablo de la Orden de Predicadores de la ciudad de Burgos y de sus ilustres hijos, compuesta por el P. Maestro Fr. Gonzalo de Arriaga*,

que le P. Vitoria est né à Burgos. Cette trouvaille suscita une vive polémique dans les revues. Sur la demande de l'Ayuntamiento de Vitoria, furent composés par M. F. Xavier Landâburu plusieurs articles dans le *Heraldo Alaves*, réclamant pour la ville de Vitoria la gloire d'avoir été le berceau du théologien dominicain. Invité par quelques littérateurs, le P. Beltrân de Heredia prononça à l'Ateneo de Vitoria, une conférence publiée sous le titre : *La Patria del Maestro Fr. Francisco de Vitoria a la luz de la crítica histórica*. Il examine la valeur du témoignage du P. Arriaga et le juge inférieur à celui du P. Mora, « grand historien de San Esteban de Salamanca ». « Si nous ajoutons à cet argument, dit-il, la tradition consignée chez les historiens qui le précèdent, la thèse vitorienne acquiert une solidité que seule pourrait entamer un document officiel, antérieur à tous autres, et affirmant le contraire ». Fr. Marcelo del Niño Jesús met en relief la haute autorité d'Arriaga duquel le P. dominicain Hoyos a écrit : « le témoignage d'Arriaga concernant Vitoria ne peut être égalé par aucun autre » et il invite à consulter l'intéressante monographie de M. Diez de La Lastra, *El burgalés Francisco de Vitoria* (Burgos, 1930).

XV^e Centenaire de la mort de saint Augustin.

Grâce aux Pères Augustins, on a célébré à Madrid l'année augustinienne qui commença le 28 août 1930 à l'Escurial. Tous les 28 du mois, a lieu à Madrid une conférence par une personnalité en vue. Elle a pour but de mettre en lumière les directions les plus notables données à la pensée et à la vie actuelles par le saint d'Hippone. Jusqu'ici (15 décembre) deux conférences ont eu lieu. L'ex-ministre d'État et professeur de droit international à l'Université de Madrid, M. Yanguas, parla le 28 octobre et prit comme sujet *Saint Augustin et le droit de guerre*. Il exposa que saint Augustin traitait ce sujet pour réfuter les accusations des païens, et démontra que le christianisme ne proscrivait pas absolument la guerre, mais seulement la guerre injuste. « L'injustice des uns, dit le docteur d'Hippone, arme le bras des autres ». La doctrine augustinienne fonda la tradition médiévale des théologiens et des canonistes. Elle se développa surtout dans l'école classique espagnole de droit international, où se font remarquer Vitoria, Suârez, Covarrubias, Bâñez, Ayala. Ce qui permet à l'américain Brown Scott de reconnaître, malgré son protestantisme, que le droit international moderne est latin, catholique et espagnol. Le 28 novembre, ce fut M. Eugenio d'Ors

qui occupa la tribune. Il disserta sur *San Agustín y el pensamiento clásico*. Il insista surtout sur les deux courants fondamentaux du XIVe siècle, l'un augustinien, l'autre pélagien, qui proviennent du concept de nature humaine déchue, que saint Augustin considérait comme viciée, et Pélage, comme pure et innocente. La conception de Pélage, qui n'est que le panthéisme de tous les temps, s'incarne dans la pensée de Rousseau qui créa le mythe du peuple bon par nature et ne pouvant être contredit. Le concept augustinien est dans la répression des mauvaises inclinations. Il faut lire les œuvres maîtresses du saint pour avoir la paix et trouver une orientation philosophique à la vie.

Copieuse fut la littérature provoquée par ce centenaire. La majeure partie des livres publiés, ayant un caractère de piété ou de biographie, ne nous retiendra pas ici. Disons cependant que l'augustinien P. A. C. Vega, auteur de *La Filosofía de San Agustín* a donné une édition critique importante de *S. Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim* (El Escorial, Imprenta del Real Monasterio, 1930). De plus, toutes les revues et les périodiques catholiques d'Espagne ont fait paraître des articles plus ou moins importants sur le grand Docteur. Les *Estudis Franciscans*, revue éditée par les Pères Capucins à Barcelone, lui ont dédié un magnifique numéro spécial. On a tiré à part l'article remarquable de son directeur *La Iglesia católica y el Doctor san Agustín*.

Nécrologie.

Le 4 novembre 1930, s'éteignit à Santiago de Compostela le *Doctoral* de cette église, D. Angel Amor Ruibal. Né à San Verísimo de Barro (Pontevedra) le 15 mars 1870, il fit ses études ecclésiastiques à Santiago et à Rome. C'est là qu'il étudia les langues orientales ainsi que les droits romain et canonique. Il fut professeur de théologie et canoniste, et, en 1903, fut nommé chanoine de la cathédrale de Santiago. Il fut ensuite *doctoral* de la même église métropolitaine, vicaire général, proviseur de l'archevêché, gouverneur ecclésiastique, et, *sede vacante*, vicaire capitulaire. Il était membre de diverses académies tant espagnoles qu'étrangères, entre autres de l'Altorientalische Gesellschaft de Berlin. Dernièrement, le pape le nomma membre de la commission espagnole de trois théologiens, chargée d'étudier et d'exposer au Saint-Siège la doctrine patristique et théologique sur la médiation universelle de la Sainte Vierge. Ses œuvres, très nombreuses, se répartissent en trois catégories : linguistiques, canoniques et

théologiques. La plus notable est *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, qu'il commença d'imprimer en 1914. Elle compte six tomes in-4°. Lorsqu'il mourut, il avait commencé le septième. Il étudiait, comme il disait, « les caractères propres de chacun des types dogmatiques modelés par les diverses orientations, et l'élaboration interne du système dogmatique, étant donnés leurs manifestations historiques et les éléments philosophiques qui intègrent leur contenu ». Le Dr. Ruibal fut un érudit d'une grande sérénité de jugement et d'une vive puissance d'intelligence, aussi pénétrant que convaincu. Mais ses idées un peu abstraites puisées dans la philosophie allemande plus que dans la scolastique, ainsi que l'expression emphatique de sa pensée le rendent difficile à lire. Outre deux volumes sur la médiation de la Vierge, il en rédigea un autre sur l'hymnologie antique grecque qui est la propriété du Saint-Siège.

Le Rme P. Francisco Naval mourut pieusement à Madrid, le 15 Novembre, après une vie très pieuse. Il était sous-directeur général de la Congrégation des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie. Il naquit à Olvena (Huesca), le 16 septembre 1858. A 20 ans, il entra dans cet institut où il remplit les charges de professeur de philosophie, de sciences physiques et naturelles et de mathématiques. En 1895, il fut nommé définiteur général. Récemment, il présida, à Ségovie, le chapitre provincial des supérieurs de Castille; son zèle et son activité littéraires n'avaient pas de limite. Outre sa collaboration à diverses revues *Ilustración del Clero*, *Iris de Paz*, *Tesoro Sacro-Musical*, et la direction des *Anales de la Congregación*, il laisse dix ouvrages imprimés; il convient de citer le *Tratado Compendioso de Arqueología y Bellas Artes*, Santo Domingo de la Calzada, et son résumé intitulé *Curso Breve de Arqueología y Bellas Artes*, (Madrid, 1915, 1918), adopté comme texte par divers centres d'enseignement. Ce livre valut à son auteur d'être nommé membre correspondant de l'Académie Royale d'Histoire et de celle des Belles Lettres. Citons encore le *Tesoro de Indulgencias* (Madrid, 1912), le *Curso de Teología Ascética y Mística* (Madrid, 1914, 1919), adopté comme manuel par divers séminaires et dont parut une traduction latine à Turin, et enfin son *Curso de Teología Pastoral*, (Madrid, 1925), reçu avec enthousiasme tant par les curés que par les séminaristes. Que Dieu récompense largement les vertus et les travaux de cet insigne religieux, gloire de sa congrégation et de sa patrie.

Madrid. A. Pérez Goyena, s. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Premier message radiophonique du Souverain Pontife (12 février 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 65). Le texte officiel de ce message est publié dans le 3e fasc. des *Acta Apost. Sedis*, p. 65.

Motu proprio sur le sceau de la chancellerie pontificale (Motu proprio du 18 janvier 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 33).

Le 18 janvier de cette année le Saint-Père a imposé à la chancellerie apostolique une forme nouvelle et plus commode du sceau de plomb dont doivent être munies les bulles. Depuis le 12 février, cette empreinte est la seule en usage.

Le Motu proprio *Apostolicae Litterae* (*Acta Apostolicae Sedis*, 2 Februarii 1931, pp. 33-34) rappelle d'abord les attributions de la chancellerie apostolique, chargée d'expédier les lettres papales (canon 260 du Code). Depuis des siècles, pour garantie de leur authenticité, les plus importantes, transcrites sur parchemin, portent le sceau métallique proprement appelé bulle; d'où le nom communément donné à ces lettres. Au droit du sceau, sont gravées les effigies des Princes des Apôtres. On n'y a guère apporté de modification au cours des âges. Le revers, au contraire, où se lit le nom du pontife, varie à chaque règne. Sans déroger aux usages antiques, S. S. Pie XI change le dessin, les dimensions et le poids du sceau de plomb, afin de rendre plus aisée l'expédition des lettres. De l'avis de S. E. le cardinal Frühwirth, chancelier de la Sainte Église Romaine, et après de nombreux essais préparatoires, le Souverain Pontife vient d'adopter une empreinte, gravée d'après les plus beaux modèles du passé, avec quelques changements de détail qui visent à plus de commodité.

Tel est le résumé du Motu proprio. Le même numéro des *Acta* contient, à la page 51, une reproduction du nouveau sceau, en grandeur naturelle. Cette illustration a été insérée dans plusieurs journaux belges, non sans quelques curieuses inexactitudes dans le texte qui l'accompagnait.

Quelques notes historiques très brèves sur le sceau bullaire serviront

de commentaire au Motu proprio. L'énumération et la distinction des différents documents auxquels a été appendu ce sceau nous entraînerait trop loin, ainsi que la détermination des lettres qu'à diverses époques on a appelées bulles, plus ou moins proprement.

Pour authentiquer un écrit, rien ne paraît plus naturel et plus simple que d'y apposer, de sa main, son nom ou ses initiales. L'usage est pourtant assez moderne. Pendant l'antiquité chrétienne et le moyen âge, le procédé officiel et reconnu était de reproduire, en métal ou en cire, l'empreinte d'un objet propre à celui qui s'en servait. Le sceau métallique, de plomb ou parfois d'or, fut appelé bulle à cause d'une lointaine ressemblance avec le bijou de ce nom, sorte de capsule composée de deux plaques convexes rapprochées, sur leurs bords, par un lien métallique.

On cite des bulles d'évêques, de prêtres, de diacres. Celles des Pontifes romains sont les plus nombreuses, les plus intéressantes et, du point de vue de la diplomatique, les plus importantes comme critères de date et d'authenticité. Le cabinet de numismatique du Vatican en possède une collection très remarquable, dont les plus anciennes seraient du VI^e^ siècle (bulle de Jean III, 560-573, d'une authenticité contestée; une bulle d'Agapet I, 535-536, jadis à Velletri, aujourd'hui perdue, semble-t-il, est connue seulement par un dessin) ou du moins du VII^e^ siècle (Deusdedit, 615-618).

A l'exception de celle de Deusdedit, les plus vieilles portent simplement, au droit, le nom du pontife (au génitif), souvent gravé en lettres grecques, au revers, le mot Papae; jusqu'à Léon IX (1054), on ne trouve pas de chiffre romain servant à distinguer les pontifes du même nom.

Différentes variations, différents ornements distinguent les diverses époques et même chaque pape : les décrire ou les énumérer nous ferait sortir du cadre de cette courte note. Depuis Benoît X (1058-1060), le type tend à se fixer : d'un côté, l'effigie des apôtres saint Pierre et saint Paul, de l'autre le nom du pape, au nominatif, avec le chiffre romain. Le plus souvent, saint Pierre est à la droite de l'observateur, saint Paul à sa gauche. Cette disposition n'est pas rare dans certains vieux monuments figurés. Des protestants ont tiré, de ce qu'elle est usitée sur les bulles, une pauvre objection contre la primauté de saint Pierre, si souvent attestée par le texte même de ces documents, pendant les nombreux siècles qui s'écoulèrent avant que les effigies des apôtres ne figurent sur le sceau. Les apologistes, traitant

cette déduction avec plus de respect qu'elle ne méritait, ont eu recours à diverses explications. La plus plausible paraît être que, dans les plus anciens exemples, les deux apôtres, représentés de profil, se faisaient face : aucun des deux ne donnait donc la droite à l'autre. Mais, à cause précisément de la primauté du Prince des Apôtres, celui-ci était figuré à la droite du spectateur. C'était se conformer à une vieille coutume : dans beaucoup d'églises, l'image de saint Pierre était peinte du côté de l'épître, celle de saint Paul du côté de l'évangile. La fantaisie des artistes a gravé parfois les apôtres de trois-quarts ou de face, sans tenir compte du changement que ceci supposait dans leur position respective. On doit se rappeler aussi que souvent les anciens considéraient la gauche comme la place d'honneur. Quoi qu'il en soit, Pie XI n'a tenu aucun compte de cette vieille objection, et le nouveau dessin, fidèle à la tradition des derniers siècles, représente, de face, saint Pierre à la droite du spectateur, et saint Paul à sa gauche.

Telle est cette modification nouvelle, destinée à faciliter l'envoi des bulles par la poste d'aujourd'hui. C'est le dernier stade dans l'évolution d'une institution qui remonte à quatorze siècles pour le moins, et dont la continuité à travers les âges symbolise la perpétuité de la tradition pontificale, la monarchie la plus vieille et la plus moderne à la fois qui soit au monde. P. GROSJEAN, S. I.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de livres.

Par décret du 4-6 mars 1931 (*A. A. S.*, 1931, p. 117) a été mis au catalogue de l'Index le livre du P. MARTIAL LEKEUX : « *L'Ami* », Paris, Éditions Saint-Michel.

Par décret du 11-14 mars 1931 a été mis au catalogue de l'Index le livre du Dr T. H. VAN DE VELDE : « *Het volkomen huwelijk* ». Le décret rappelle qu'en vertu du c. 1396 la condamnation atteint toutes les traductions.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Revenus intercalaires (S. C. C., Romana et aliarum, *De distributione reddituum intercalarium*, 20 nov. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 16).

L'art. 26, § 1 du concordat de Latran porte que les revenus des bénéfices doivent être attribués aux bénéficiers d'après la loi canonique. Cette disposition a provoqué, de la part de certains évêques italiens, une question sur la manière dont doit se faire cette attribution entre les deux bénéficiers qui se succèdent dans un bénéfice.

La difficulté est différente d'après la nature des revenus. Ainsi, à qui faut-il attribuer les « fructus pendentes » ? Comment faut-il régler la perception des fruits civils ? En Italie, la question se complique encore du fait qu'il y a trois manières de calculer l'année : l'année agricole (1er nov. au 1er nov.), l'année économique (1er juillet au 1er juillet), l'année civile, vulgairement aussi appelée : solaire (1er janvier au 1er janv.).

La S. C. répond que dans la distribution des fruits, tant civils que naturels, il faut s'en tenir à l'année solaire, c'est-à-dire civile, au prorata du temps pendant lequel chaque bénéficier a occupé le bénéfice.

Cette réponse, donnée comme l'applicatien du can. 1480, ne supprime évidemment pas la faculté, laissée par ce canon, de s'en tenir aux coutumes ou aux statuts légitimes différents.

Fait vraiment singulier. Alors que le doute porte clairement sur le can. 1480, mentionné explicitement dans le préambule, la question est ainsi formulée « Les revenus *intercalaires*... doivent-ils être distribués ? » Or, d'après tous les auteurs, les revenus intercalaires sont ceux que produit le bénéfice *pendant sa vacance*. Leur attribution est réglée, non par le can. 1480, mais par le can. 1481. Il y a donc ici, de la part même de la S. C., un usage peu exact du terme « intercalaire », qui serait de nature à jeter quelque obscurité sur l'objet de la réponse s'il n'était si clairement déterminé par le contexte.

J. Creusen, s. 1,

S. PÉNITENCERIE

Extension aux fidèles du rite slave byzantin d'une indulgence accordée aux Ruthènes (Déclaration du 31 janvier 1931, *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 88.). — La faveur des indulgences du Rosaire accordée aux Ruthènes le 29 avril 1930 (cf. *N. R. Th.*, 1930, p. 789) est étendue aux fidèles du rite slave byzantin.

TRIBUNAL DE LA ROTE

La liste des causes traitées devant le Tribunal de la Rote en 1930 a paru aux *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 89 ss. En dehors des 30 procès terminés par transaction ou abandonnés pour divers motifs, 63 causes ont reçu une sentence en diverses instances. Sur ce nombre, on compte 54 causes matrimoniales, parmi lesquelles le vice de consentement pour violence morale occupe la plus large part. Si les plaideurs se sont multipliés par l'espoir d'une sentence favorable, les sentences prononcées en 1930 sont de nature à inspirer beaucoup de prudence dans l'introduction d'une cause. Car aux 14 déclarations de nullité s'opposent 39 sentences négatives. On remarque toutefois une forte proportion de déclarations de nullités pour violence physique ou morale, puisque sur 25 procès, 11 se terminent par une sentence favorable à la nullité du mariage. J. C.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Doutes divers *(Rép. du 29 janvier 1931. — A. A. S.*, XXIII, 1931, 110).

I. Consécration d'église.

D. An vi canonis 323 Abbas *nullius*, charactere episcopali carens, ecclesiam in alieno territorio valide consecrare possit ex eiusdem Ordinarii licentia.

R. *Negative.*

Le doute pouvait être motivé par les termes généraux du c. 323, § 1 : « Abbas vel Praelatus *nullius* easdem potestates ordinarias... habet, quae competunt Episcopis residentialibus in propria dioecesi ». La restriction : *in propria dioecesi* détermine seulement la qualité des pouvoirs possédés. Mais le § 2 qui confère aux Abbés et Prélats *nullius* les pouvoirs accordés aux Vicaires et Préfets Apostoliques, en y ajoutant celui de consacrer les autels fixes et les églises, est formulé de telle sorte qu'il faut recourir au c. 294, § 2 pour en connaître l'étendue. Or celui-ci dit explicitement que les Vicaires et Préfets Apostoliques jouissent des pouvoirs mentionnés « intra sui territorii fines ». Le pouvoir ici ne résulte pas du caractère de la personne, comme c'est le cas pour les Évêques, mais d'une concession positive du Saint-Siège, dont le but est de permettre aux Abbés et Prélats

nullius, comme aux Préfets et Vicaires Apostoliques, non-évêques, de remplir *dans leur territoire* toutes les fonctions qui n'exigent pas absolument le caractère épiscopal.

II. Substitution au chœur.

D. An sub nomine *Canonici* vel *Beneficiarii*, de quibus in can. 419, § 1, veniant eorundem coadiutores.

R. *Negative*.

Dans les chapitres où les chanoines ne sont pas tenus d'assister tous ensemble au chœur, ceux dont c'est le tour peuvent, pour un motif légitime, se faire remplacer par un collègue, qui, le même jour, était libre. Le remplaçant doit être chanoine titulaire ou bénéficier de la même église, et, comme l'avait déjà dit le *Monit. eccl.*, 1925, 302, le coadjuteur d'un chanoine ou d'un bénéficier, même avec droit de succession, ne peut remplir ce rôle de suppléant (1).

III. Des consulteurs diocésains.

D. An sub nomine *sacerdotes*, de quibus in can. 423, veniant etiam religiosi vel religiosi saecularizati.

R. *Negative*.

Ce doute n'est exprimé dans aucun des principaux commentaires du Code. A première vue, on aurait été tenté d'hésiter si l'on pense que ce conseil diocésain est établi, entre autres, dans des diocèses de mission, où le clergé est presque exclusivement composé de religieux. Mais, à la réflexion, la réponse de la Commission se comprend facilement. D'abord le plus grand nombre de diocèses en question n'est pas en pays de mission, mais dans des pays où la hiérarchie ne s'est développée que très tard, par exemple aux États-Unis ou dans l'Amérique du Sud. Ensuite la liberté totale laissée à l'évêque dans la nomination ne cadre point avec la dépendance des religieux vis-à-vis de leurs supérieurs. Il aurait dû être fait mention de ceux-ci à propos de la nomination ou de la révocation L'exclusion des religieux sécularisés n'est qu'une application très obvie du c. 642, qui les exclut (quand ils ont été liés six ans par des vœux ou promesses) de toute charge particulièrement honorable et en particulier de tout office dans les curies diocésaines.

J. Creusen, s. i.

(1) Cf. nostram *Epitome i. c.*, I[4], n. 471, 3.

Bibliographie

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

H. Duesberg, O. S. B. *Apologie. A ceux qui croient.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (20 × 13 cm.), 300 p. Prix : 18 frs.

Le plus grand charme de ce beau livre en est le caractère accueillant, large et ouvert, patient à comprendre, à préciser et à résoudre l'objection, bienveillant pour toutes les formes de la vie catholique, formes de pensée, d'action ou de piété.

Nous ne pouvons qu'admirer la richesse de cet ouvrage : quelle plénitude d'observations originales et pénétrantes, quelle finesse psychologique, quelle abondance de réflexions heureuses et justes. L'auteur n'a certes pas minimisé les difficultés; il excelle plutôt à leur donner du relief et à les peindre au vif : danger d'apathie, de routine, d'ignorance résignée, pour le fidèle toujours entraîné dans le courant général et toujours guidé par ses pasteurs; danger de superstition, de formalisme, de vide intérieur pour une religion qui dépend si intimement de rites et qui attend tellement de leur efficacité; danger d'avilissement pour les consciences dans la soumission à une autorité toute-puissante, etc. Mais aussi quel trésor de solutions claires et consolantes!

On désirerait parfois sans doute que la réponse porte plus loin et triomphe avec plus d'éclat. Que, par exemple, nos pratiques, nos rites, notre organisation ecclésiastique, soient, par un admirable effet de pédagogie surnaturelle, l'adaptation divine d'une religion essentiellement spirituelle à ce corps que l'âme doit habiter malgré elle, cela suffit peut-être à repousser l'objection; mais n'était-ce pas l'occasion de prendre l'offensive ? — De façon générale, le présent ouvrage se cantonne presque trop dans l'éloge de l'influence psychologique si puissante qu'exerce le catholicisme vécu intégralement : c'était là une part indispensable de cette « Apologie », mais n'eût-il pas été enthousiasmant, puisqu'elle s'adresse « à ceux qui croient », d'entendre davantage exposer et chanter les grandeurs de notre condition surnaturelle, merveilles qui jamais ici bas n'affleureront à notre conscience psychologique ?

Nous ne disons pas qu'il n'y soit jamais fait allusion : l'introduction fait bonne place à la description de l'état surnaturel; mais cela reste occasionnel. Sans doute, on en revient constamment au mystère du Verbe Incarné pour expliquer, par leur raison profonde, les caractéristiques du catholicisme; mais nous pensons que l'on pourrait tirer des données ontologiques de la religion, de la théologie dogmatique et de la synthèse rationnelle que saint Thomas en a donnée, plus encore que de l'histoire, de la morale et de l'analyse psychologique, les raisons que nous avons tous d'être fiers et enthousiastes de notre foi.

On lira dom Duesberg avec une rare satisfaction; son style est alerte, piquant, plus proche, nous semble-t-il, de la finesse souriante, spirituelle et nuancée de La Bruyère que de la sobriété poignante et dramatique de Pascal. On suit

la pensée sans effort, et l'on est continuellement stimulé par le tour original et brillant qui lui est donné. Ce ne sera sans doute pas la moindre raison du succès réservé à cette « Apologie ». Joseph LEGRAND, S. I.

A.-D. Sertillanges, O. P. *Catéchisme des Incroyants.* Deux volumes. Paris, Flammarion, 1930, (19 × 13 cm.), 282 p. Prix : 24 frs.

Je désespère de dire de ce livre tout le bien qu'il en faut penser. J'en attendais beaucoup puisqu'il est du P. Sertillanges et que celui-ci prétend y exposer les doctrines chrétiennes au contact des idées actuelles. Mais si souvent, à propos d'auteurs divers, semblable attente ne m'avait ménagé que déception. Cette fois, c'est l'enchantement. Dans le domaine de la doctrine catholique vulgarisée, on ne trouvera pas d'ouvrage aussi plein, aussi lumineux, aussi prenant. Tout y est : l'ampleur des synthèses, la simplicité du plan, l'exactitude du détail, la plénitude ordinaire de l'expression et sa parfaite adaptation à l'âme d'aujourd'hui. Il s'en dégage une immense impression de sécurité dans la possession du vrai. « Je suis au havre de paix » déclare l'auteur. On se sent envahi par cette paix. Et cependant toutes les difficultés religieuses sont passées en revue : le problème fondamental de Dieu et de sa Providence, la nécessité de la religion et des rapports avec Dieu, la religion unique : le catholicisme. A cet endroit, le P. S. esquisse une admirable apologie de la religion catholique. Admirable, parce que sa démonstration, d'une très solide cohérence logique, répond cependant on ne peut mieux à la tournure de nos esprits contemporains et à leurs exigences. Admirable encore, parce que très complète. Le christianisme, le fait chrétien, le P. Sertillanges l'examine tour à tour du dehors et du dedans et, chaque fois, il y découvre des raisons parfaitement indépendantes et qui se suffisent pour reconnaître en lui un phénomène surhumain. Cependant, ce n'est qu'une esquisse : on ne s'étonnera pas de n'y pas trouver jusqu'aux menus détails de l'argumentation.

A l'âme résolue de croire à la révélation, on expose alors les mystères révélés que, sagement, elle admettra sans voir, sur le témoignage de « celui qui voit tout » : mystères de la Sainte Trinité, de la création, du péché originel, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Vierge Mère, de la grâce. Entre tous, le chapitre consacré à la Rédemption me paraît excellent. On y peut prendre quelque idée de la façon de l'auteur. Là comme ailleurs, il procède par questions et réponses suivant la forme catéchistique. Les questions abordent le sujet par l'extérieur. L'Incarnation, ne serait-ce pas une légende, une métaphore ? N'est-ce pas une façon de nous ramener Dieu après l'avoir exalté à perte de vue au moyen de la Trinité ? Pour mener l'homme jusqu'à lui est-ce bien le moyen rationnel ? Peu à peu nous pénétrons au fond : l'Incarnation est-elle possible métaphysiquement ? N'est-ce pas de l'anthropomorphisme ? Comment une personnalité simple pourrait-elle convenir à une double nature ? Nous sommes au cœur du sujet. Pareille incarnation, quelle apparence que le Créateur songe à la réaliser ? Nous entrons dans la région des causes, ce qui nous mènera directement aux effets. Les réponses sont directes, péremptoires, frappantes : « Ne pourrait-on pas dire que Jésus est né comme tous les hommes et qu'il « a conquis ensuite sa divinité ? — La divinité ne se conquiert point. Ceux « qui tiennent de tels propos se contentent de métaphores... — Dieu n'est

« donc pas venu ? — Qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ? Dieu ne se « déplace point... Il est partout... Dieu est fait homme. Ce qu'il était, il le demeure; ce qu'il n'était pas, il l'assume... Il l'assume pour suggérer que c'est une ascension de la créature, non une descente de Dieu, un changement dans la créature, non en Dieu ». Souvent la réponse se borne à corriger des idées fausses, à dissiper des préjugés, des imaginations, à mettre au point des formules encore floues. Au bout de ces précisions, c'est parfois un jaillissement de lumière.

Le second volume est consacré presque entièrement à la communication des mystères divins aux hommes par le moyen de l'Église et des sacrements. Le P. Sertillanges se retrouve ici sur son terrain favori. Il s'y redit sans s'y répéter. Sa maîtrise y éclate davantage encore. L'œuvre s'achève sur les fins dernières. Un épilogue « Conseils à un incroyant » permet à l'âme apostolique du P. S., qui jusque là ne faisait que d'apparaître furtivement, de s'épancher à l'aise avec une tendresse, une autorité, un sens exact de la vie des âmes dont celles-ci, en grand nombre, ne manqueront pas d'être touchées. Après tout cela, le P. S. me permettra-t-il de lui reprocher d'user de-ci de-là d'une forme un peu trop abstraite, de manquer parfois de simplicité et de transparence ?

Mais le beau et le bon livre ! On s'émeut de joie à la pensée de tout le bien qu'il est en train de faire, et pas seulement aux incroyants ou aux infidèles, mais aux négligents, aux oublieux, à ceux qui n'ont jamais bien su, à ceux qui doutent, à ceux même qui croient mais sans allégresse et sans fierté.

Ne désespérons pas d'une époque qui donne et qui reçoit de pareils livres.

Georges DIRKS, s. I.

Chanoine Despiney. *Le Chemin de la foi d'après saint Augustin.* Vézelay (Yonne), Magasin du « Pèlerin de Vézelay », 1930, (18 × 12 cm.), 528 p.

N'exagère-t-on pas l'influence de l'Hortensius sur la pensée d'Augustin ? Sans doute la lecture du traité de Cicéron a-t-elle déterminé une évolution spiritualiste dans les idées de l'étudiant de Carthage. Sans doute aussi nos premiers élans laissent-ils toujours en nous une irradiation que nous ne renions jamais totalement — Augustin avait 19 ans quand il reçut l'Hortensius. — Mais prétendre découvrir dans l'œuvre du converti une influence persistante des pages qui ont enchanté sa jeunesse et transformer l'Hortensius en Béatrice qui mène comme par la main Augustin devenu catholique, dans la voie de la lumière divine, c'est, nous semble-t-il, tout bonnement une erreur.

Augustin converti a soif de s'abandonner à l'apaisante certitude qui lui vient d'en-haut. Et c'est sa méthode — une méthode nouvelle — qu'il nous livre humblement dans le « *Contra Academicos* » II, 11, 4, lorsqu'il dit : « Ce que je comprends jusqu'ici, je le tiens plus de la foi que de la raison ».

En lisant ce livre qui ne manque pas de suggestions originales : « Le chemin de la foi d'après saint Augustin » nous ne pouvons admettre avec le chanoine Despiney qu'après les lumières décisives du « Jardin » et de Cassiciacum, Augustin ait cherché dans l'Hortensius sa méthode et le secret d'accorder en lui « le philosophe et le chrétien ». L'Hortensius est une étape dans la vie d'Augustin, il n'est que cela. C'est la première découverte, le premier ah ! d'un esprit que surprend l'aube d'une vie spirituelle. Il n'est plus question de lui, quand brille la pleine lumière du jour.

F. TAYMANS, s. I.

E. Peillaube. *La destinée humaine.* Coll.: La vie chrétienne. 10. 5e Éd. Paris, Grasset, 1930, (19 × 12 cm.), 278 p. Prix : 15 frs.

La réalité et la nature de notre destinée surnaturelle, les principes internes de sa réalisation : grâce, vertus et dons, les modèles de notre vie divinisée : cet ensemble grandiose, exposé avec exactitude et clarté, aurait dû — pour être tout à fait à sa place dans la collection que dirige M. Maurice Brillant — se présenter avec des allures encore moins scolastiques. La langue de l'École a vieilli et la mentalité du public réclame un rajeunissement de la pensée classique, délicat sans doute à réussir, mais si opportun ! Sans quoi, quelle force gardent, aux yeux de nos contemporains, des argumentations péripatéticiennes ou thomistes comme celle qui conclut à l'existence d'une seule fin ultime de la vie humaine ? Regrettons aussi que l'ouvrage, en laissant hors de son plan le dogme de l'Église, se prive d'un précieux principe de synthèse. Toujours très méthodique, l'auteur a des pages originales et suggestives, surtout dans la 3e partie. L. Renard, s. i.

***B. B. Warfield** (1). 1. *Revelation and Inspiration.* 2. *Biblical Doctrines.* 3. *Christology and Criticism.* 3 volumes. New York, Oxford University Press, 1930, (24 × 16 cm.), 460, 666, 466 p. Prix : 3, 4 et 3 doll.

Les trois volumes que nous allons analyser, réunissent les principaux articles, écrits pour différentes revues par feu le professeur W.; c'est dire que, s'ils ne nous présentent pas un traité systhématique complet de théologie, au moins contiennent-ils des essais sur les principaux dogmes du calvinisme; c'est dire encore que nous devons nous attendre à des redites, et d'ailleurs le style de M. W. qui possède de grandes qualités de précision, d'exactitude et de clarté n'est pas exempt lui-même d'une certaine lenteur; au reste, l'auteur ne redoute pas les répétitions. Tels qu'ils sont, ces livres sont très intéressants, attachants même, et rendront service, croyons-nous, même aux théologiens catholiques.

Jusqu'à sa mort, M. W. passa pour le principal théologien calviniste de langue anglaise. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir exposés et défendus les dogmes spécifiquement calvinistes de la prédestination (t. II, p. 3-70) et de la foi (t. II, p. 467-510) : mais la doctrine de Calvin est exprimée avec une modération et une large sympathie humaine qui, dans la forme, atténue et voile sa dureté originelle et foncière, nullement répudiée d'ailleurs : bien plus elle est présentée avec une telle élévation de pensée et une telle piété qu'elle en est rendue presque fascinante. Le calvinisme de l'auteur lui suggère aussi deux expressions que nous nous étonnons de trouver sous la plume d'un écrivain aussi érudit et aussi bien informé : il parle de l'*adoration* des saints (t. III p. 373) et de la grossière hagiolâtrie de l'Église romaine (t. III p. 374). Ce dernier terme cependant est peut-être une citation implicite de Thieme.

Étant donné que M. W. fut toujours le champion de l'orthodoxie calviniste, il est naturellement en plein accord avec les catholiques sur les principaux dogmes de la foi chrétienne : tels les dogmes de la Trinité (t. II p. 101-174)

(1) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

de la naissance virginale (t. III, p. 447-558) et de la divinité du Christ, des deux natures (t. II, 175-254, t. III 1-52, 259-312) et, s'il admet une certaine ignorance dans l'âme de Jésus-Christ, au moins il répudie avec force toute erreur et prouve que Jésus eut dès le début une claire conscience de sa divinité et de sa mission, ainsi que de sa mort rédemptrice (t. II, p. 71-100, 255-326) : il défend également avec force l'absolue sainteté du Divin Maître (t. III, p. 97). Plusieurs études sont consacrées au dogme de la Rédemption (t. II, 327-438). Comme on pouvait s'y attendre le Sacrifice de la Croix est conçu à la manière des anciens théologiens protestants, non seulement comme une expiation, mais comme « vicarious penality ». Le théologien catholique trouvera grand profit à lire ces doctes articles, et il applaudit la vigoureuse attaque menée par le professeur W. contre les extravagances et les partis pris du criticisme moderne (t. III, p. 181-446), d'autant plus qu'elle est menée avec une logique impeccable, une grande et saine érudition, et une connaissance peu commune de l'Écriture Sainte et de la critique moderne.

Toute la théologie de l'auteur est inspirée par sa foi ardente dans l'infaillibilité absolue de la Bible, et tout le premier volume est consacré à défendre la notion orthodoxe de la révélation et de l'inspiration plénière des Écritures. L'inspiration est clairement définie « *Inspiration is that extraordinary supernatural influence (or passively the result of it) exerted by the Holy Ghost on the writers of our sacred books, by which their words were rendered also the words of God, and therefore perfectly infallible.* » C'est l'inspiration verbale, mais non pas l'inspiration verbale mécanique que défend l'auteur. Étant donné qu'il nie que la doctrine de l'inspiration se fonde sur la Tradition (t. I, p. 213) comment la prouve-t-il ? En démontrant que les Apôtres l'ont enseignée et et qu'en cela ils sont les témoins fidèles et véridiques de la doctrine de Jésus-Christ.

Dans l'appendice, l'auteur propose une nouvelle preuve de l'origine divine de la Bible, et cette fois c'est une preuve apologétique qui ne manque pas d'intérêt : preuve a posterori qui consiste à remonter du fait biblique, dûment constaté, à sa cause. Une première constatation est la place unique occupée par ce livre dans le monde, son influence extraordinaire, la révolution qu'il a produite dans les institutions et les mœurs; bref, l'auteur applique à la Bible la preuve que les apologistes catholiques ont coutume d'apporter pour démontrer l'origine divine du christianisme. Ensuite la Bible, considérée en elle-même, porte la marque de son origine transcendante. L'Écriture Sainte n'est pas un livre mais une collection, à première vue disparate, de livres écrits dans l'espace de quinze siècles par des auteurs les plus divers; et cependant une unité frappante domine cette diversité. Or, de même que l'ordre du monde postule l'existence d'une cause unique intelligente, un même raisonnement nous amènera à postuler ici une cause intelligente de l'ordre et de l'unité, et, puisque cet ordre suppose une cause dominant quinze siècles, cette cause intelligente ne peut être que transcendante. Cette conclusion est renforcée par une autre considération. Du début à la fin, la Bible ne tend qu'à dessiner le portrait d'une seule personne : Jésus-Christ. Comment nier que les divers livres qui la composent, ont un seul et même auteur ? Le fait que de nombreuses prophéties contenues dans les premiers livres trouvent leur réalisation parfaite dans les derniers

montre également l'unité foncière de la Bible. Bien plus, la présence de ces innombrables prophéties, écrites bien longtemps avant les événements, prouve l'origine divine de la Bible, d'autant mieux que ces prophéties, indépendantes les unes des autres et souvent apparemment opposées ou contradictoires, se trouvent finalement pleinement harmonisées et d'une façon imprévisible dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Enfin la sublimité, la pureté de la doctrine contenue dans l'Écriture, sa progression continue et harmonieuse, son adaptation merveilleuse à toutes les nécessités humaines achèvent la démonstration : d'autre part la faillite de tous les systèmes imaginés pour expliquer humainement le fait intégral de la Bible confirme la conclusion. On pourrait reprocher à l'auteur de prouver plutôt l'origine divine du contenu de la Bible, que l'origine divine de la Bible elle-même : il l'a senti lui-même, mais il déclare que cette distinction est sans utilité pour son but : tout le monde ne sera pas de son avis. Cette objection ne doit pas empêcher de reconnaître les éléments excellents contenus dans ces pages ni d'applaudir à l'effort tenté pour revendiquer la pleine inspiration de nos livres sacrés. E. HOCEDEZ, S. I.

G. M. Paris, O. P. *Tractatus de Ecclesia Christi ad mentem S. Thomae Aquinatis.* Turin, Marietti, 1929, (22 × 15 cm.), 256 p. Prix : 12 lires.

L'auteur s'est proposé de rééditer l'ouvrage magistral du P. De Groot, O. P., mais d'en donner une édition transformée, revue, annotée et adaptée aux exigences de la science moderne. L'ouvrage méritait dès lors d'être signalé, et on ne manquera pas de lui reconnaître une valeur essentielle très appréciable. Pour être secourable à l'élève, le P. P. a cru devoir adopter dans son exposé la manière scolastique et en particulier le procédé de saint Thomas. Il a certes réussi de la sorte à donner à son traité une belle ordonnance, un aspect de solidité, une allure claire et méthodique. Mais cette belle structure ne se trouverait-elle pas rehaussée, s'il était donné au disciple d'assister à la critique serrée des théories adverses, à la confrontation des arguments pour et contre, en un mot, à se rendre compte par lui-même de la valeur probante de nos preuves ? V. CREMERS, S. I.

***G. Gloege.** *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament.* Neutestamentliche Forschungen herausg. von O. Schmitz, 2e Reihe, 4 Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1929, (22 × 16 cm.), XII-428 p. Prix : 12,50 Mk.

Comme il le suggère par le titre même de son ouvrage, l'auteur étudie successivement les deux notions et les deux réalités du règne et de l'Église, ainsi que leur rapport mutuel. D'après lui, le règne de Dieu n'est autre chose que la domination active, le vouloir royal et libéral de Dieu prédestinateur du salut. Ce serait donc fausser les perspectives de l'Évangile que de vouloir y trouver les linéaments d'un royaume ou d'un ordre de choses constitué dans le présent ou devant se constituer dans l'avenir sous une forme empirique et historique. Le vouloir de Dieu est transcendant et, par le fait même, son règne est « supramondial » et « supratemporel ». L'interprétation eschatologique du règne a eu l'avantage de marquer sa transcendance, mais elle a eu le tort de méconnaître sa présence. C'est dans la fusion du futur et du présent que se trouve la profonde originalité de la conception du Christ.

D'autre part, le règne n'est pas une réalité statique, mais de tout point dynamique. Aussi ne faut-il pas concevoir le salut qu'il implique, comme un objectif à poursuivre et à conquérir par des actes humains (synergismus) mais uniquement comme un événement continu (nicht ein Heilsgut, sondern Heilsgeschehen), celui de l'action salutifère divine à l'égard de l'humanité. Le règne n'est donc pas une tâche à réaliser mais un don à recevoir.

L'Église, elle, n'est que la réalisation du règne par le Christ et dans le Christ avec son corps mystique; réalisation transcendante d'ailleurs tout comme le règne. Car le Christ ne constitue et ne crée son Église que dans et par son existence et son action « supramondiale » de Christ mystique. L'Église s'identifie donc avec le Christ et son corps mystique, et l'organisation de ce corps s'opère par l'effet combiné, d'une part de l'action objective et transcendante de Dieu dans le Christ, du Christ et de son Esprit dans les membres, et, d'autre part de l'action subjective des membres, telle que la foi et l'union avec le Christ.

Tel est à grands traits le résumé de cet ouvrage conçu sans doute comme une contre-offensive, en style moderne, du protestantisme orthodoxe contre le libéralisme par trop dissolvant. Comme tentative surtendue de restauration luthérienne recourant ingénieusement, et sans doute ingénument, à la critique et à l'exégèse, arbitraire elle-même, pour échapper à l'arbitraire du libéralisme, ce livre, de structure très savante, est extrêmement suggestif et intéressant. Nous n'avons pas à en faire la réfutation. Toutefois, comme spécimen de méthode, nous résumerons l'exégèse de Matthieu 16,18. Le texte grec, avoue l'auteur, ne peut laisser aucun doute : Pierre y est bel et bien proclamé personnellement comme devant être le fondement de l'Église du Christ. Mais le texte araméen, — si on l'avait! — dirait tout autre chose. Et pour l'avoir, reconstituons-le (comme on désire l'avoir, cela va sans dire) et alors nous y trouverons (ce qu'on a voulu y trouver et ce qu'on y avait mis — sans le dire) : « *Je te dis à toi, oui à toi, Pierre, que j'édifierai ma communauté sur ce rocher*, c'est-à-dire de la messianité que tu viens de confesser ». Et c'est en définitive sur ce rocher fantôme d'une interprétation fantaisiste que l'auteur espère édifier une « Église supramondiale et supratemporelle ».

V. Cremers, s. i.

S. Hurtevent, A. A. *L'Unité de l'Église du Christ*. Paris, Bonne Presse, 1930, (20 × 13 cm.), lxvii-426 p. Prix : 12 frs.

En cette époque où le problème de l'union des Églises est à l'ordre du jour, le R. Père a voulu donner aux ouvriers apostoliques et au public instruit, pour guider les uns, éclairer les autres, un exposé sûr et complet de la doctrine catholique de l'unité de l'Église. D'inspiration tout apostolique, son livre parle à chaque page un langage exempt de pédanterie scientifique, qui veut gagner les dissidents et non les combattre, qui se fait modeste pour être accueillant. Ce n'est certes pas son moindre mérite.

La première partie expose le dogme de l'unité de l'Église : le principe dernier s'en trouve dans l'unité divine, le principe immédiat dans l'unité du Verbe Incarné qu'elle prolonge; comme lui, l'Église est une et dans son élément invisible, divin, et dans ses aspects visibles, humains, sociaux : profession de foi, hiérarchie, culte. La seconde partie nous offre succinctement l'apologétique et la systématisation théologique de l'unité et de la variété de l'Église en son corps mystique et en sa société visible.

Exposé clair, méthodique, solide, appuyé sur beaucoup plus de science que ne consent à l'avouer la rareté discrète des notes et références. Même la partie théorique a su éviter l'abstraction aride et reste d'une lecture agréable.

L'auteur nous permettra-t-il quelques petites critiques ? Elles n'entament en rien la valeur de l'ensemble. Tout d'abord la division de l'ouvrage en exposé du dogme et systématisation théologique, avantageuse par ailleurs, présente forcément le désavantage de redites assez nombreuses. Et puis : la philosophie de l'unité dans la société humaine, naturelle ou surnaturelle, aurait dû être plus poussée; cette unité n'est pas seulement accidentelle : elle est d'ordre formel, et, dans cet ordre, « per se », la même « forme » — nature ou grâce — étant multipliée par participation dans chaque individu. La théorie du corps mystique (pp. 180 à 195) n'a pas assez de relief; des multiples comparaisons, fort bien développées chacune pour soi, ne se dégage pas une conception bien une, bien nette. L'on ne voit pas non plus à quoi revient réellement, dégagé de toute métaphore, le rôle assigné par l'auteur à Marie médiatrice dans l'économie de la grâce. Il me semble encore que l'on pourrait désirer une preuve plus serrée que Jésus-Christ a fondé une hiérarchie visible (pp. 250 et suiv.). Je passe l'une ou l'autre petite chicane encore, et je me hâte de dire que ce ne sont là, en comparaison de l'ensemble, que de minimes détails, surtout si l'on se rappelle que le livre se refuse explicitement à faire de la théologie technique, qu'il vise en toute première ligne à l'apostolat. Puisse-t-il trouver la diffusion large, l'accueil sympathique qu'il mérite.

J. Defever, s. i.

A. Vallet. *Guérisons de Lourdes en 1927-1928-1929*. Paris, Téqui, 1930, (19 × 12 cm.), 330 p. Prix : 10 frs.

Ce livre écrit par le président du « Bureau des constatations médicales », prolonge la série des ouvrages du Docteur Boissarie. Comme ces derniers, il mérite de figurer dans la bibliothèque de l'apologiste. L'exposé de 22 cas de guérison est précédé d'une brève analyse de leurs caractères généraux, mettant en lumière ce qu'ils ont d'inexplicable pour la science. Le livre se termine par le récit d'une pseudo-guérison. Ce récit donne l'occasion d'apprécier les exigences critiques du « Bureau des constatations ».

P. Colmant, s. i.

*J. Weill. *Le Judaïsme*. Coll.: Les Religions. Paris, Alcan, 1931, (18 × 12 cm.), 242 p. Prix : 15 frs.

Nul n'était mieux qualifié pour présenter le judaïsme, dans la collection des religions, entreprise par l'éditeur Alcan, que M. le grand rabbin Julien Weill. Esprit très cultivé, à la fois largement ouvert à toutes les disciplines et tendances modernes et parfaitement informé de tout ce qui touche les études juives, appartenant au judaïsme conservateur, traditionnaliste tout ensemble et progressiste, se situant lui-même dans le camp des « opinions moyennes, qui concilient la recherche de la vérité scientifique avec la fidélité à de grands partis pris » nécessaires à l'édifice de la foi religieuse, il pouvait donner de sa religion un exposé bien à jour et capable de susciter les sympathies et l'estime de lecteurs non israélites. Il nous semble qu'il y a réussi.

Il est impossible d'analyser ce volume bref, mais rempli d'une infinité de

choses. Le talent si souple de l'auteur lui permet de présenter les mille aspects du judaïsme, — histoires, croyances, pratique —, sans se plier à la rigidité d'un plan trop systématique, mais en suivant le rythme organique, selon lequel il vit sa religion. Peut-on lui reprocher de nous donner uniquement sa conception propre, de trop moderniser les vieilles formules, de passer trop vite sur les sanctions d'outre-tombe, de ne professer qu'un messianisme collectif? Non, son exposé reflète exactement les positions du judaïsme conservateur.

Que de considérations imposerait le dernier chapitre : « Judaïsme et Christianisme »! Il trahit un esprit tout nouveau, qui s'efforce de comprendre le Christ et son œuvre et de lui rendre justice, mais aussi un attachement, indéfectible et passionné, à un strict monothéisme, conçu selon la pensée juive, et le patient espoir qu'Israël fera l'unité de tous les croyants sincères.

J. Bonsirven, s. i.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

F. Diekamp. *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*. I et II Band. 6e Édition, Munster, Aschendorff, 1930, (22 × 15 cm.), XVI-384 p., X-582 p. Prix : 8 et 13,70 Mk.

M. le professeur Diekamp est un des représentants les plus autorisés du thomisme en Allemagne, et ses ouvrages ont certes contribué pour une large part au renouveau de la pensée catholique et thomiste en ce pays. C'est là un mérite, que ne manqueront pas d'apprécier tous ceux qui connaissent les tendances intellectuelles d'outre-Rhin.

Ses ouvrages se recommandent du reste par des qualités spécifiques très appréciables de méthode et de clarté : témoin le succès très fondé de ses manuels dogmatiques, dont les présents volumes inaugurent la sixième édition.

A l'aide des travaux modernes sur saint Thomas, dont l'auteur se montre très au courant, il s'attache à approfondir et à préciser toujours davantage sa pensée sur la doctrine du Docteur angélique; et nous aimons à rendre hommage au travail consciencieux de précieuses retouches par lesquelles il réussit à renouveler la valeur de ses éditions.

Dans le premier volume contenant : une introduction à la dogmatique; un traité sur Dieu et sur la Sainte Trinité, il n'y a pas à noter d'autres remaniements que des précisions de pensée et d'expression.

Mais dans le second volume comprenant les traités de la création, de la Rédemption et de la grâce, on relèvera quelques points de doctrine et des questions actuelles, qui ont fait l'objet d'une étude un peu plus approfondie, tels le concours divin, le désir de nature de la vision de Dieu, les dons de l'état de justice originelle, la royauté du Christ, la pensée de saint Thomas sur l'Immaculée Conception, la mort, l'assomption et la médiation de la Vierge Marie.

Nous croyons cependant pouvoir signaler d'autres questions non moins importantes et centrales sur lesquelles toute la pensée du Docteur angélique n'a pas été entièrement mise au jour, comme seraient par exemple la théorie de la Rédemption, ou encore celle de la grâce habituelle.

Mais quoi qu'il en soit de ces petites lacunes ou même de certaines divergences d'opinion sur la véritable pensée du grand Docteur, tous devront

rendre hommage au zèle et à l'effort loyal déployés par l'auteur pour ouvrir la voie à ses disciples et les faire entrer toujours davantage dans l'idée thomiste; et tous reconnaîtront le réel souci d'objectivité, l'absence de polémique ainsi que la décente mesure dans le choix et le développement des questions traitées.

V. Cremers, s. i.

J. Gspann. *Summarium theologiae dogmaticae.* Paris, Lethielleux, 1930, (18 × 11 cm.), VI-272 p. Prix : 30 frs.

Au point de vue de la science théologique, les manuels sont déjà un mal, mais sans doute ils sont un mal nécessaire. Mais que dire des sommaires et des résumés ? A quoi peuvent-ils servir ? Vouloir condenser toute la théologie, arguments compris, en quelque cinq cents pages, c'est se condamner à être superficiel et incomplet. On ne peut donner à l'exposition l'ampleur nécessaire et les arguments ne peuvent être qu'ébauchés. Le genre est à condamner. Ces remarques n'empêcheront pas de reconnaître les qualités du Dr Gspann, Professeur de théologie pendant de longues années, il a le mérite de la clarté et de l'ordre; il est sage et modéré dans ses conclusions. Mais des réserves seraient à faire en particulier au sujet de la foi *lato sensu*, de l'extension démesurée donnée aux limbes, et de la notion du sacrifice. On pourrait aussi objecter contre son exposition du molinisme. Dire que communément les molinistes et les congruistes affirment que le lien entre l'efficacité de la grâce et l'œuvre salutaire n'est pas infaillible, demanderait au moins un correctif ou une explication : et l'on pourrait à bon droit faire remarquer que les expressions « per consensum gratia redditur efficax » ne sont pas heureuses, c'est le moins qu'on puisse dire. On regrettera aussi les fautes d'impression dont quelques-unes sont amusantes; p. ex., p. 533, l'auteur prête à Suarez la curieuse explication de la peine du feu, par une « qualitas spiritualis *odorifera* ».

E. Hocedez, s. i.

J. Berthier, M. S. *Consultor del Clero.* Adaptaciôn del Dr. Miguel de Arquer. Barcelone, Editorial Liturgica Española, 1930, (23 × 15 cm.), XVI-910 p.

Adaptation espagnole du « Compendium theologiae dogmaticae et moralis » du P. Berthier, bien des fois réédité depuis 1886. Cet ouvrage a toutes les qualités d'un excellent « compendium ». C'est dire que le titre espagnol nous semble moins heureux. Le prêtre ne peut pas se contenter comme bibliothèque de consultation de ce Vade Mecum. Le Dr de Arquer a soigneusement adapté la partie canonique au nouveau code. E. Druwé, s. i.

J. Braun. *Handlexikon der Katholischen Dogmatik.* Fribourg, Herder, 1926, (21 × 14 cm.), X-356 p. Prix : 5 Mk.

Le but de ce lexique est clairement indiqué dans la préface : donner une idée claire et précise de chaque dogme et des principales doctrines théologiques reçues dans l'Église catholique, en déterminer exactement le sens, la portée et la valeur afin que catholiques et non-catholiques, puissent se renseigner sûrement et rapidement sur le contenu de l'enseignement ecclésiastique. Idée excellente. La liste des collaborateurs, tous théologiens connus et appréciés, nous garantit déjà le sérieux de l'entreprise : et l'examen

détaillé des différents articles confirme l'espoir que le seul nom des auteurs avait fait naître. Toute polémique est soigneusement exclue de ces pages. L'ordonnance est parfaite : les différents articles sont bien proportionnés, la tenue scientifique, la clarté, l'exactitude méritent tous nos éloges. Nous ne douterons pas que ce lexique ne rende de grands services et ne reçoive un accueil favorable dans tous les milieux théologiques.

E. Hocedez, s. i.

G. Van Noort. *Tractatus de Deo uno et trino.* Editionem 4^{am} curavit J. P. Verhaar. Hilversum, P. Brand, 1928, (16 × 24 cm.), 228 p. Prix : 3 flor. 50.

L'éloge des manuels de théologie de M. Van Noort n'est plus à faire. Ils ont conquis la faveur de générations d'élèves par la clarté lucide de l'exposition, à la fois approfondie et dépoullée de surcharges. Sur toutes les grandes questions dogmatiques et scolastiques, l'auteur donne l'essentiel. Ces traités sont destinés aux élèves plutôt qu'aux professeurs, encore que ces derniers puissent trouver dans leur lecture des leçons utiles. On leur a reproché de faire trop peu de place à la positive et aux arguments d'Écriture et de Tradition, dont la forme est jugée, avec raison, quelque peu rudimentaire. Le volume qui traite de Dieu et de la Trinité est un des meilleurs de la collection et cette quatrième édition connaîtra le succès des précédentes. C. Dupont, s. i.

J. Mausbach. *Dasein und Wesen Gottes. Erster Band : I. Die Möglichkeit der Gottesbeweise; II. Der kosmologische Gottesbeweis.* Munster, Aschendorff, 1930, (22 × 16 cm.), xvi-254 p. Prix : 4,25 Mk.

Le lecteur de cette revue (cfr. n° de février 1930) a déjà été informé du motif pour lequel ce tome premier d'un vaste ouvrage de théodicée, qui doit en comprendre quatre, n'a paru qu'une année après le second. Nous avons ici tout d'abord une introduction générale sur la possibilité même des preuves de l'existence de Dieu. L'auteur y rencontre les principales objections modernes, qui ont voulu saper par la base les démonstrations scolastiques, en particulier l'objectivité et la portée transcendante du principe de causalité. La seconde partie de l'ouvrage nous donne l'exposé traditionnel de la preuve cosmologique; puis, à nouveau, avec beaucoup d'acuité et de finesse, va au devant de toute une série de difficultés soulevées contre cette preuve à notre époque.

Nous faisons volontiers nôtres les appréciations favorables qui ont accueilli de toutes parts ce tome-ci aussi bien que celui de l'année précédente. Nous nous permettrions seulement une réserve : il nous semble que, dans la partie sur la possibilité des preuves de l'existence de Dieu, l'auteur se débarrasse peut-être trop facilement de la position critique de Kant et des kantiens; sans doute est-ce son droit de renvoyer l'étude du problème critique comme tel à d'autres parties de la philosophie et de se placer d'emblée sur le terrain métaphysique; mais ne serait-il pas souhaitable cependant, dans un ouvrage qui s'adresse à des milieux fort exposés à ces influences-là, d'aborder explicitement le problème critique dans ses rapports avec la théodicée ?

Nous avons eu le grand regret d'apprendre entretemps la mort de Mgr Mausbach, survenue le 31 janvier de cette année : en lui la théologie et la philo-

sophie catholiques allemandes perdent un de leurs représentants les plus estimés et les plus autorisés. Peut-on espérer que de pieuses mains sauront nous fournir tout de même les deux tomes encore manquants de l'ouvrage, au moyen des notes laissées par le regretté défunt? J. De Munter, s. i.

R. M. Martin, O. P. *La Controverse sur le Péché originel au début du XIV^e siècle*. Textes inédits. Spicilegium sacrum Lovaniense. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1930, (26 × 17 cm.), XVI-432 p. Prix : 60 frs.

Le problème de la cohérence interne du péché originel est toujours actuel. Le fait même que ce péché se contracte dans notre origine même ne s'oppose-t-il pas à la plus infime parcelle de volontariété, qui est cependant de l'essence de tout péché? La solution, patiemment élaborée par les Pères et parfaitement systématisée par saint Thomas, fut battue en brèche, au commencement du XIV^e siècle, par deux grands théologiens Henri de Gand et Durand de Saint-Pourçain. Le premier réduisait le péché originel à une disposition morbide, dont la chair transmet la contagion; le second ne consentait à y voir que l'obligation de subir un châtiment. Contre l'un et l'autre, c'est surtout le théologien breton, Hervé de Nédellec, qui défend la doctrine du Docteur angélique, basée sur la distinction réelle entre la justice originelle, don fait à la nature humaine comme telle, et la grâce sanctifiante, qualité individuelle (cfr. p. ex. p. 79). Cette controverse, que l'auteur appelle à bon droit « une date qui marque dans l'histoire de la théologie » (p. 403), a fait depuis de longues années l'objet de ses travaux, comme en témoignent les articles très remarqués, publiés dans différentes revues.

Le présent ouvrage nous donne en édition critique le dossier des principales pièces qui se rapportent à cette controverse. Chaque pièce est précédée d'une notice brève, mais substantielle. D'excellentes tables, à la fin du volume, mettent ces matériaux à pied d'œuvre. L'édition, très soignée, procurée par le Spicilegium, est au-dessus de tout éloge. E. Druwé, s. i.

Al. Janssens, C. I. C. M. *Het Menschgeworden Woord*. Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica. Bruxelles, Standaard-Boekhandel, 1929, (23 × 17 cm.), XII-360 p. Prix : 28 frs.

Les livres du R. P. Janssens se passent dorénavant de recommandation. Nous n'avons donc plus à faire l'éloge de son traité *De Verbo Incarnato*, qu'il réédite pour le moment et qui a été si justement apprécié lors de sa première apparition. Cette seconde édition, sans avoir subi de transformations profondes, que rien d'ailleurs n'exigeait, se recommande par la mise au point de certains arguments ainsi que par un complément très appréciable des informations documentaires p. e. sur la dévotion au Sacré-Cœur. Nous signalons également la disposition typographique plus claire et mieux ajourée.

Nous ne doutons pas que l'ouvrage ne soit favorablement accueilli par un cercle de plus en plus étendu de lecteurs. V. Cremers, s. i.

K. Adam. *Christus unser Bruder*. Seele-Bücherei zur Auferbauung gesunden Christenlebens, Band VI. 2^e Éd. Regensburg, J. Habbel, 1930, (17 × 13 cm.), 260 p. Prix : 4 Mk.

L'éminent professeur entre bien profondément dans les mystères du Verbe Incarné et de la sanctification des fidèles. Il met spécialement en lumière que c'est par son humanité réelle que Jésus-Christ est précisément notre médiateur. Parce que notre frère, il verse en nous sa grâce, son Esprit; sa vie de ressuscité est la nôtre même; enchâssés en lui, nous formons avec lui un seul corps réel qui est l'Église catholique. Et c'est toute la différence entre le catholique et le protestant ou le déiste : ceux-ci se trouvent isolés dans leur effort pour chercher Dieu; le croyant catholique, lui, n'est jamais seul : c'est avec et par le Médiateur toujours vivant qu'il accomplit la volonté du Père; le même Esprit d'amour unit étroitement dans sa vie tous les membres de l'Église.

Bien que livre de doctrine se mouvant entre des problèmes fort subtils, l'ouvrage n'a rien de cet aspect sec et abstrait qui rebute. Il est, au contraire, très communicatif et adapté aux mentalités de nos jours : il le doit sans doute au fait que chacun de ses chapitres fut d'abord une conférence. On pourrait peut-être, en revanche, souhaiter entre ces chapitres une répartition de matières plus tranchée, une liaison plus apparente. J. DEFEVER, S. I.

H. Lange, S. I. *De gratia. Tractatus dogmaticus.* Fribourg, Herder, 1929, (24 × 16 cm.), XIV-612 p. Prix : 18 Mk.

C'est avec beaucoup d'intérêt et de profit qu'on lit l'excellent traité que le P. Hermann Lange nous offre sur la grâce. Professeur au Collège théologique de Fauquemont, il avait eu déjà à plusieurs reprises l'occasion d'enseigner ces matières, quand, en 1921, il se décida à donner de ses leçons une première édition autographiée, puis une seconde imprimée en 1925 à l'usage exclusif de ses élèves. L'imposant volume qu'il nous présente aujourd'hui est donc en réalité la troisième rédaction, remaniée et augmentée encore, de ce texte primitif, fruit de longues années d'enseignement, de réflexions, d'études et de la fréquentation de bien d'autres manuels.

Parmi les travaux de ses devanciers qui lui furent particulièrement utiles, l'auteur accorde une mention très spéciale, et méritée, au beau traité du P. Blaise Béraza, S. I. Une comparaison, même rapide, entre le manuel du P. Lange et celui du savant professeur espagnol, fait aussitôt saisir les différences qui les distinguent et dont plusieurs sont, à notre avis, nettement à l'avantage du premier.

Le P. Lange a, par une innovation que nous estimons heureuse, modifié le plan traditionnellement suivi par bon nombre de professeurs. Il place l'exposé de la justification, de la grâce sanctifiante et des vertus infuses *avant* l'analyse de la grâce actuelle. Et, *avant* de formuler la division entre grâce actuelle ou habituelle, il expose les caractères généraux, communs à l'une et à l'autre : nécessité, gratuité, surnaturalité, que beaucoup d'auteurs, à ne considérer que l'ordre d'exposition adopté, sembleraient n'attribuer qu'à la première.

Dans chacune des questions traitées, la partie doctrinale est précédée d'un préambule historique, dans lequel les systèmes opposés sont esquissés dans leurs grandes lignes (pélagianisme, semi-pélagianisme, baïanisme, jansénisme, augustinisme, congruisme, etc...), ce qui permet d'en prendre une vue d'ensemble et dispense l'auteur de devoir y revenir à propos de chaque thèse.

Tout en faisant la part très large, comme il convient, à l'exposition scolastique, le P. Lange se montre très soucieux de faire sa place à la théologie positive : la forme à la fois nerveuse et abondamment documentée qu'il donne à la présentation de l'argument de tradition est un véritable modèle du genre.

Quand nous aurons cité encore la remarquable clarté des exposés, rehaussée par une présentation typographique excellente, nous n'aurons mentionné que quelques-unes des qualités de ce beau livre, l'un des meilleurs manuels, solide à la fois et pratique, que nous ayons sur ces matières.

Un copieux index scripturaire et analytique achève de rendre commode le maniement de l'ouvrage. C. DUPONT, S. I.

Dr. B. Bartmann. *Lehrbuch der Dogmatik.* Zweiter Band : Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie. 7e Éd. Fribourg, Herder, 1929, (24 × 16 cm.), 514 p. Prix : 13 Mk.

L'éloge n'a pas cessé d'accompagner les éditions sucessives du *Lehrbuch* de M. Bartmann; cette septième édition, par l'auteur septuagénaire, mérite le même accueil. Il continue à toujours améliorer son œuvre que, dès le début, il a voulu faire entrer résolument dans la voie du progrès des manuels. Il traite dans le livre IV de la sanctification, grâce actuelle (p. 3-75) et grâce habituelle (p. 76-125), celle-ci, avec raison, très développée. Le livre V donne la doctrine de l'Église (p. 128-206); on remarquera cette place qui n'est pas celle donnée habituellement; un chapitre sur le concept, l'origine, le but et la nécessité de l'Église contient la partie ordinaire de la théologie fondamentale, peut-être un peu brièvement à propos des questions que soulève l'universalisme entre autres et la solution eschatologique. Vient ensuite la partie canonico-dogmatique (p. 150) : gouvernement ou pouvoir doctrinal et juridique, avec l'infaillibilité et la primauté, les notes de l'Église, puis la communion des saints avec le culte des saints, des images et des reliques. Les deux derniers livres présentent la doctrine des sacrements (p. 208) et l'eschatologie (p. 467). Un souci constant d'adaptation aux circonstances actuelles règne dans tout le volume; les questions récentes sont directement envisagées et l'auteur le fait avec sagesse et compétence, bien qu'on puisse différer d'avis sur quelques appréciations. Avec raison aussi il consacre aux doctrines des Orientaux une place plus développée qu'ailleurs. Il aborde avec la même clairvoyance les aperçus de l'école comparative des religions sur nos principaux dogmes, et l'on ne peut que l'en louer. Remarquons que dans la question Bérenger il aurait pu donner plus de développement à la défense historique de la vraie tradition, au sujet de la présence réelle et de la transsubstantiation. On pourrait en dire à peu près autant à propos de saint Augustin et de la grâce, puisque de nos jours s'accuse une tendance à représenter comme novateurs les tenants de la vraie doctrine. Parmi les Pères grecs, dans le chapitre de la grâce sanctifiante, il y avait lieu d'insister davantage sur les beaux énoncés de saint Cyrille d'Alexandrie et de quelques-uns de ses modèles à propos de la déification et de l'habitation de la Trinité dans l'âme chrétienne. Soulignons en passant qu'Hildebert n'est pas l'auteur du sermon sur la transsubstantiation et notons la faute d'impression dans le nom de Scholl (p. 105) (Scholz p. 1). Une table des noms propres aurait dû compléter celle des matières pour faciliter les recherches dans les excellentes choses accumulées dans ces pages, et aider à repérer les précieuses indications bibliographiques. J. DE GHELLINCK, S. I.

L. Lercher, S. I. *Institutiones Theologiae Dogmaticae. Volumen quartum: De Virtutibus, De Sacramentis in genere, De singulis Sacramentis, De Novissimis.* Innsbruck, F. Rauch, 1930, (22 × 14 cm.), 764 p. Prix : 13 Mk.

Le R. P. Lercher achève avec ce quatrième tome l'exposé de théologie dogmatique commencé il y a six ans. Nous relevons dans ce volume les solides qualités signalées ici-même dans le compte rendu des trois précédents : le sérieux de la doctrine, puisée aux sources de la tradition thomiste, la clarté de l'exposition, exempte de subtilité, mais rigoureusement fouillée.

La position prise par l'auteur dans des questions libres, telles que la causalité intentionnelle des sacrements, la détermination spécifique du rite par le Christ, la nécessité relative de l'Eucharistie, ou l'exigence de la « mactatio victimae » dans la notion de sacrifice, peut être discutée; du moins le problème n'est pas esquivé et la solution donnée est appuyée de bons arguments.

C. Dupont, s. i.

C. Lattey, S. I. *Six Sacraments. Papers read at the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, July 27th - August 5th, 1929.* London, Sheed and Ward, 1930, (19 × 14 cm.), 296 p. Prix : 7,6 sh.

Fidèle à une tradition déjà ancienne, le nouveau volume de la *Summer School of Catholic Studies*, qui nous fait retrouver des collaborateurs déjà connus, peut se réclamer des mêmes mérites que ses huit devanciers. Cette fois, l'infatigable et compétent initiateur de l'institution a pris comme matière le traité général des sacrements, qui comprend trois leçons, et chacun de nos sept sacrements, hormis l'Eucharistie, auxquels sont dévolues sept leçons; l'Eucharistie, ayant fait l'objet des cours de 1922, ne figure pas cette fois au programme. Par contre, le mariage comprend deux leçons, une sur le dogme et une sur la morale. Une attention spéciale est donnée aux théologiens anglicans. L'exposé est lucide, solide, modéré de ton, loyal; pour quelques détails, il aurait même pu être plus affirmatif. Le volume fait honneur à la série. Quelques remarques en passant : sur l'histoire de la formule septénaire, il y avait moyen de donner plus et mieux, en rajeunissant un peu les anciennes données; les études de Geyer et d'autres, et depuis lors celle du P. Dhanis surtout, qui vient d'être publiée dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, fournissent ample matière. Othon de Bamberg, devenu par erreur Brunon de Bamberg, n'a pas laissé de catéchisme; mais son fameux sermon, qui n'est qu'un développement arrangé par son panégyriste, n'est pas antérieur à 1156; les *Sententiae divinitatis* ne sont pas mentionnées; le *chrisma* n'est pas l'extrême-onction dans le passage de saint Augustin; le *De visitatione infirmorum* est de date moins imprécise qu'on ne le dit (p. 24). Pour les sacrements en général et pour l'extrême-onction en particulier, il est étonnant qu'aucun des auteurs n'ait eu l'idée de recourir aux capitulaires ecclésiastiques de Charlemagne, qui sont précieux pour nous documenter sur l'usage des sacrements; pour l'extrême-onction, les témoignages du XIe-XIIe siècle, des Cisterciens, des diverses écoles de Paris, sont trop laissés de côté. J. de Ghellinck, s. i.

B. Poschmann. *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter.* Coll.: Breslauer Studien zur historischen Theologie. Breslau, Müller und Seiffert, 1930, (16×25 cm.), 244 p. Prix : 12 Mk.

L'ouvrage du professeur Poschmann sur « *La pénitence ecclésiastique au début du moyen âge* » est la suite de celui dont il a été parlé ici en 1929 (sept.-oct. p. 631-659) sur « *La pénitence ecclésiastique en Occident à la fin de l'antiquité chrétienne* ». L'histoire de l'institution pénitentielle, qui s'arrêtait alors à la mort de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore de Séville, se continue maintenant jusqu'à la fin de la période carolingienne. A vrai dire seulement, et malgré le titre, elle ne s'étend plus à tout l'Occident. L'Espagne, l'Italie et Rome restent ici hors de cause; les usages celtes et francs sont la matière propre de ce nouvel ouvrage.

On sait l'importance qui leur est communément attribuée dans l'évolution de la pénitence en Occident : c'est par eux que s'y serait introduite la pratique de la pénitence privée. M. Poschmann, qui se refuse à reconnaître aucune trace de cette pénitence dans la période antérieure, abonde dans le sens de cette théorie : pour lui, l'influence des moines irlandais s'est exercée jusqu'en Espagne.

Aussi s'attache-t-il d'abord à décrire le système pénitentiel propre aux Églises celtes et anglo-saxonnes; il en suit la transplantation sur le continent avec saint Colomban : bien que la pénitence publique qui, en théorie, y était la seule reconnue, s'en trouvât équivalemment abolie, le changement se produisit sans rencontrer aucune difficulté; il n'y a pas de trace dans les conciles de Gaule du VII^e^ siècle d'une protestation quelconque contre le régime nouveau. Dès cette époque, au contraire, le concile de Chalon-sur-Saône le canonise.

Tel est l'objet des premiers chapitres de l'ouvrage; la documentation en est surtout empruntée aux pénitentiels irlandais et francs.

Les suivants s'occupent d'abord de la réforme carolingienne et des transformations qui en résultent pour l'administration de la pénitence : on y relève la tentative de faire revivre ou survivre la pratique de la pénitence publique. Mais l'auteur s'y applique surtout à dégager et à classer les traits généraux du système pénitentiel résultant des influences diverses qui se sont exercées au cours de la période étudiée : rites de la pénitence privée et de la pénitence publique; comment s'y retrouvent les éléments essentiels de la pénitence traditionnelle; en quel sens et dans quelle mesure sont-ils considérés ou à considérer comme sacramentels; s'y manifeste-t-il une conception plus précise du pouvoir propre de l'Église sur le péché à remettre ?

Ce résumé suffit à faire entrevoir l'intérêt de ce nouveau travail. L'auteur y procède, en somme, comme il avait fait dans le précédent : d'abord la pratique exposée par périodes et par régions; ensuite les conceptions qui se manifestent dans la pratique. La méthode aussi reste la même : groupement et analyse des documents connus plutôt que préoccupation d'en rechercher de nouveaux. Dans l'interprétation qui en est faite, prédominance du point de vue juridique et logique. L'histoire vécue a peu de place dans les ouvrages de M. Poschmann; il ne paraît pas avoir songé à utiliser les hagiographes si nombreux de l'époque qu'il étudie ici.

Son ouvrage vaut donc surtout comme relevé de la littérature et de la légis-

lation pénitentielles du haut moyen âge. Les conclusions qu'il en dégage sur les conceptions théoriques d'alors à l'endroit de l'absolution ne démentent pas celles auxquelles avait abouti son étude de l'antiquité chrétienne. Tout au plus donnent-elles, ici ou là, l'impression d'une certaine tendance à en atténuer le côté négatif. Le chapitre consacré à la « réconciliation » semble attribuer un sens plus profond à certaines paroles des Pères sur le pouvoir de remettre le péché. En les lisant commentées ou simplement citées par les écrivains de l'époque carolingienne, peut-être M. P. y a-t-il trouvé un peu plus qu'il n'y avait découvert de lui-même.

Cependant, son interprétation de la vertu reconnue à l'absolution reste bien commandée par son principe que le pouvoir de délier se limite à ce qu'on a déjà lié soi-même; le prêtre ne « délie » le pécheur que pour l'avoir d'abord « lié » en lui imposant une peine. Cette peine est comme une anticipation de la condamnation par Dieu lui-même (p. 205 l. 1 et 31-33) et l'absolution, qui en fait remise, est donc par là même un affranchissement de la peine éternelle (p. 209 l. 8-10). C'est en ce sens que le prêtre remet le péché lui-même. L'explication est cherchée et pénible. Hugues de Saint-Victor ira plus droit quand il restreindra lui aussi l'effet propre de l'absolution à la rémission de la peine éternelle. Mais M. P. tient à retrouver ici la conception du pouvoir des clefs qu'il considère comme primitive : l'absolution ne portant directement que sur la peine infligée par l'Église.

Nous avons dit, à propos de son précédent ouvrage (loc. cit. p. 647-650) l'importance de ce point de vue et les réflexions qu'il avait suggérées à M. H. Koch. Dans son article de la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1930, p. 214-252 : « *Das christl. Altertum und die kirchliche Privatbusse*, M. P. n'a pas jugé à propos de s'y arrêter. Il s'est borné à critiquer la conception nouvelle de la pénitence privée qu'avait cru devoir lui opposer M. K. Adam. C'était se faire la partie belle : renonçant à dater la pénitence privée de saint Augustin, son émule prétendait maintenant la retrouver partout avant et après lui : à peine laissait-il subsister quelques traces de la pénitence publique. M. P. a eu beau jeu pour lui montrer que c'était là se désintéresser par trop des textes et des faits. Mais il reste que lui-même aurait besoin, croyons-nous, de réviser les interprétations qu'il en a données : les échantillons que nous en avons fait voir en 1929 sont troublants et il en reconnaît l'exactitude *(art. cité*, p. 216, *note* 2); il nous attend seulement, dit-il, à l'examen de nos propres interprétations ; nous espérons qu'il n'aura plus longtemps à les attendre, et notre souhait est bien, comme il le dit lui-même à K. Adam, que la discussion fasse jaillir la clarté.

Mais nous lui demanderons à notre tour s'il croit cette fois avoir suffisamment rendu raison de l'introduction de la pénitence privée dans l'Église. Quelle qu'ait été l'influence des usages irlandais, elle ne s'est pas étendue, il s'en faut, à l'ensemble des Églises latines : comment donc l'évolution s'est-elle accomplie quand même dans celles qui y sont restées étrangères. De plus, si l'usage irlandais supprimait totalement la pénitence publique, c'est-à-dire ce qui, d'après M. P., caractérisait la seule pénitence administrée jusque-là par l'Église, il s'en faut cependant que l'absolution privée y fût très apparente : d'après lui-même, elle y était fort rare. Est-il concevable, dans ces conditions, que la substitution d'un usage à l'autre se soit produite sans provoquer, comme

il a été dit, aucune protestation ?

La question touche peu ceux qui admettent l'existence antérieure, sous des formes diverses, d'une pénitence privée; mais pour M. Poschmann, qui l'exclut absolument, elle est d'une gravité qu'il ne nous paraît pas avoir suffisamment considérée. Ici encore, par conséquent, il pourra y avoir lieu de vérifier la justesse de ses déductions. P. GALTIER, S. I.

R. Plus, S. I. *L'Eucharistie*. Coll.: Les Sacrements. Paris, Flammarion, 1930, (17×12 cm.), 180 p. Prix : 10 frs.

Ce petit livre est un modèle d'exposition nette et exacte de la doctrine catholique de l'Eucharistie. Le R. P. Plus retrace d'une main très sûre les grandes lignes des traités de théologie en la matière.

Comme dans tous ses ouvrages, il a inséré dans celui-ci bon nombre de traits caractéristiques, d'anecdotes excellemment racontées qui en rendent la lecture pleine d'intérêt.

Le texte de saint Augustin, que le R. P. Plus, à la suite de bien des auteurs, cite à la p. 128, peut certes et fort bien *s'appliquer* à l'Eucharistie; mais dans son contexte original (Conf. VII, 10) il ne la vise pas.

Nous nous excusons de relever aussi un détail de chronologie : les deux décrets de Pie X dont le R. P. Plus parle p. 116 sont l'un de 1905, l'autre de 1910. É. BERGH, S. I.

Analecta sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes. Vol. VI. 1930. Barcelone, Biblioteca Balmes, 1930, (28×20 cm.), 462 p. Prix : 30 pes.

Les *Analecta* nous donnent un sixième volume, pour 1930, non moins riche que les précédents. Dans la section théologique et philosophique, signalons une étude du P. Teixidor sur la reviviscence des mérites, qui discute les arguments apportés par les divers systèmes d'explication et établit que, s'ils ont quelque valeur probante, cette force probante exige la pleine reviviscence des mérites. Un article du P. Bover discute quelle fut l'année de Tibère marquée par la mort du Christ et, à l'aide d'ingénieuses comparaisons des témoignages anciens et médiévaux, quelques-uns bien tardifs, et où n'interviennent guère les données astronomiques, il aboutit à placer cet événement en l'année 30 de notre ère. La théorie de l'intellect agent, avec les rapports entre les facultés cognoscitive et appétitive, est traitée par J. B. Manya. En histoire et archéologie, qui commence p. 105, et non p. 61 comme le dit la table par erreur, nous trouvons quelques études intéressantes, soit sur l'histoire régionale civile et religieuse de la Catalogne, soit sur des événements d'ordre plus général, comme le retour de Grégoire XI à Rome sur les galères catalanes, ou les rapports avec le Maroc. Mentionnons aussi la *Practica dictaminis*, formulaire épistolaire de la première moitié du XIV^e^ siècle, une ample étude sur la basilique Saint-Clément de Rome, et de précieux documents d'archives de Catalogne pour la biographie. Une section de géologie comprend une étude de J. Ping sur l'âge de notre planète. Une série de recensions (p. 353), avec la chronique de la Bibliothèque Balmès (p. 353) et la bibliographie espagnole des sciences historico-théologiques, celle-ci fort utile, terminent ce beau volume. J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

R. Knopf et G. Krüger. *Ausgewählte Märtyrerakten. 3e Aufl.* Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften herausgegeben von G. Krüger. Tubingue, Mohr, 1929, (23 × 16 cm.), XII-136 p. Prix : 5,60 Mk.

M. R. Knopf est mort en 1920. Il avait publié en 1913 la seconde édition d'*Actes de martyrs choisis*. Celle-ci étant épuisée, M. G. Krüger s'est chargé de nous préparer la troisième. Elle transcrit d'après les meilleures éditions existantes le texte grec ou latin, parfois grec et latin, de trente-trois passions de l'époque des persécutions romaines, tandis qu'en 1913, M. Knopf ne nous en avait donné que vingt et une. Les textes ajoutés sont les *Martyria* d'Acace, de Maxime, de Conon, de Marin et Jacques, de Montan et Lucius, de Fructuosus, de Cassien, d'Euplus, d'Irénée (de Sirmium), de Jules, de Claudius, de Crispine et de Sabas. La bibliographie a été mise au courant. Nous regrettons que l'éditeur ne nous dise jamais à quelle date ont eu lieu les martyres racontés dans ces Actes. Ce serait bien simple pour la plupart, car on n'hésite pas sur la persécution à laquelle ils se rapportent. Nous aurions aussi voulu trouver ici la passion des martyrs d'Abitène (Saturnin, Dative, etc) qui, d'après le R. P. Delehaye, comprend des passages écrits par un témoin oculaire et où les scènes de torture sont particulièrement émouvantes. Ce texte a certainement plus de valeur que par exemple le *martyrium* de Dasius.

É. DE MOREAU, S. I.

G. Streit. *Atlas hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Sanctae Romanae Ecclesiae.* 2e éd. Paderborn, Typographia Bonifaciana, 1929, (40 × 25 cm.), 68-47 pages et 38 planches cartogr. Prix : 50 Mk, cartonné.

La première édition de cet atlas a paru en 1913, une année avant la grande guerre. A la suite de celle-ci une seconde édition s'imposait.

Le format du volume, son épaisseur, la disposition générale des matières n'ont pas changé. La première partie : *Notes historiques et ethnographiques sur les divers pays* (pp. 1-68) est encore rédigée en quatre langues, mais l'espagnol a remplacé l'anglais, parce que, pour les pays de langue anglaise, on a pu faire une édition spéciale; de plus les textes allemand, italien et français ont été revisés « très exactement ». La seconde partie contient les tables statistiques par pays. Pour chaque diocèse nous trouvons ici l'année de sa fondation, le nombre de catholiques, des doyennés, des paroisses, des prêtres séculiers, des religieux, des religieuses et des élèves des séminaires.

En troisième lieu viennent les cartes. Il y a été tenu compte de modifications produites par la guerre, et des traits fortement marqués à la couleur brune indiquent maintenant les régions montagneuses.

La table des noms propres qui termine le volume a été complètement modifiée. Elle omet les dénominations purement géographiques; mais elle transcrit les noms officiels de tous les territoires ecclésiastiques, ainsi que ceux des résidences épiscopales, quand ils diffèrent du nom du diocèse. Ces noms sont donnés dans la langue du pays, puis en latin, en allemand, en anglais, en italien, en français et en espagnol.

Il faut louer l'immense travail accompli par le R. P. Streit et les progrès réalisés depuis 1913. Cependant, moins par la faute de l'auteur que par les circonstances économiques dans lesquelles nous vivons et aussi par l'insouciance extrême de beaucoup d'ecclésiastiques pour la statistique et leur négligence à remplir les questionnaires envoyés par le P. Streit, cette nouvelle édition est loin de satisfaire complètement le travailleur. Celui-ci a trop souvent l'impression, quand il consulte ce volume sur des pays connus de lui, que les renseignements fournis sont inexacts ou imprécis.

Disons d'abord un mot des cartes. Le R. P. Streit n'a pas pu ajouter, comme on en avait exprimé le souhait, une série de cartes nouvelles pour les principaux pays de mission et pour certains États de l'Europe, comme la Belgique, la Hollande, l'Italie, etc. Ce dernier pays est découpé en quatre cartes et il n'y a pas de carte générale. Pour le Congo belge, il faut recourir à trois cartes afin d'avoir une vue complète de ses divisions ecclésiastiques. (A la carte 27, au lieu de Boma (sur l'Uélé), il faut écrire Bondo (M. 8). Depuis 1921, la frontière orientale du vicariat apostolique du Kwango a été portée à la Loange.) La Belgique, la Hollande et la Grande-Bretagne sont réunies en une seule carte.

Nos observations portent principalement sur la deuxième partie. Les notices historiques et ethnographiques devraient être revues, pour chaque pays, par un spécialiste. Elles sont souvent trop générales pour être utiles. A l'Italie, par exemple, en dehors des États Pontificaux, on ne mentionne l'existence d'aucun autre des États de la péninsule, au moyen âge, et à l'époque moderne ; mais les renseignements de nature ecclésiastique (diocèses, etc.) sont plus nombreux. Les notices sur l'Espagne et le Portugal, la France, la Suisse, etc., nous semblent bien courtes. Les quelques lignes consacrées à la Belgique ancienne (p. 20) sont pleines d'inexactitudes et elles manifestent chez celui qui les a écrites une grande ignorance de l'histoire religieuse de ce pays. Citons : « La vraie évangélisation de ces pays commença après la conversion de Clovis (496). Dans le Sud nous voyons comme apôtre saint Piat ». Saint Piat appartient vraisemblablement au IIIe siècle. « Dans le Limbourg actuel saint Servat ». Saint Servais, et non pas saint Servat, a vécu dans la seconde moitié du IVe siècle, avant les grandes invasions. « Dans l'Ouest saint Victrice ». Il a vécu au IVe siècle. « Dans la région de l'Escaut, saint Amand ». Il appartient au VIIe siècle. « Ce ne fut toutefois qu'au IXe siècle que le Christianisme remporta définitivement la victoire sur le paganisme. » Ce fut bien avant cela, au VIIe siècle ou dans la première moitié du VIIIe. « La vie religieuse prit dès lors un développement rapide (Ermelinda, St Itta, Ste Gertrude et autres), preuve éclatante de l'activité de la vie catholique de ce temps-là». Ermelinda, sainte Itta et sainte Gertrude appartiennent à l'époque mérovingienne. Itta est une *sainte* et la mère de sainte Gertrude. (Voici tout ce qu'on trouve dans cette partie sur les belles missions du Congo belge. P. 55. « Nous rattachons à l'Afrique orientale les contrées Est du Congo belge. Grâce au puissant concours du gouvernement, les missions ont pu, comme dans tout le Congo, s'y développer parfaitement, après avoir triomphé des premiers obstacles ».)

A propos des pays scandinaves, il n'est guère parlé que de la Suède. Le P. Krose dans les *Stimmen der Zeit* (Mai 1930) trouve « sommaire et imprécise » la notice consacrée à l'Allemagne.

L'auteur que nous venons de citer, spécialiste en statistique religieuse,

ajoute que la partie la moins satisfaisante du volume est celle qui réunit les données statistiques.

« Seuls, écrit le R. P. Streit, p. 7., les Ordinaires de la Pologne et de l'Autriche ont daigné répondre à tout le questionnaire ». Mais « les missions... m'ont fourni exactement tous les matériaux nécessaires et les Annuaires ecclésiastiques de certains pays m'ont été d'un grand secours ».

Il nous semble pourtant que l'auteur aurait pu se procurer assez aisément certains renseignements et éviter certaines erreurs. Ainsi, pour le petit tableau de la Belgique. L'évêché de Tournai n'a pas été créé en 1146 mais au début du VI^e siècle. En 1146, il fut séparé de Noyon avec lequel il avait été uni pendant des siècles. — Il eût été facile de connaître les chiffres des séminaristes, dans les grands et petits séminaires. Or, pour trois sur six, le R. P. Streit ne met que des points d'interrogation. Pour Malines, il indique le chiffre fabuleux de 13.785 étudiants dans les petits séminaires. S'il était impossible — ce que je ne crois pas — d'obtenir le chiffre des maisons religieuses et des religieux et religieuses par diocèse, le R. P. eût pu au moins copier dans l'*Annuaire statistique de Belgique* la statistique des « maisons conventuelles et la population de ces maisons classées d'après leur but ». L'auteur devrait indiquer à quelle époque ont été arrêtées les statistiques qu'il transcrit. A défaut de cette indication, nous n'avons guère pu vérifier les chiffres fournis et nous ne pouvons donc dire si la critique du P. Krose est justifiée.

Peut-être trouvera-t-on ce compte rendu sévère. Mais, dans un ouvrage scientifique de ce genre, si l'on découvre un bon nombre d'erreurs, on ne lui fait plus guère confiance. Aussi souhaitons-nous vivement qu'il puisse paraître bientôt une troisième édition remaniée, corrigée, complétée, de cet atlas si utile. É. DE MOREAU, S. I.

Funk-Bihlmeyer. *Kirchengeschichte. 2 Teil. Das Mittelalter.* 8^e éd. Paderborn, Schöningh, 1930, (23 × 16 cm.), XII-384 p. Prix : 9 Mk.

La seconde partie de la *Kirchengeschichte*, consacrée au moyen âge, paraît quatre années après la première, intitulée : *L'Antiquité chrétienne*. Nous avons eu l'occasion de dire jadis (*Nouv. Rev. Théol.* t. 54, 1927, pp.788-789) tout le bien que nous pensions de cette nouvelle édition de l'ancien manuel de Funk, profondément remaniée par M. Bihlmeyer. Ce second volume n'est pas inférieur au premier. Nous avons la conviction que les catholiques chercheraient vainement ailleurs un exposé aussi sûr, aussi complet, aussi admirablement documenté, aussi au courant de la littérature des divers sujets traités. La disposition, trop schématique parfois, des matières dans les éditions précédentes, a été remplacée dans celle-ci par un groupement qui répond mieux à l'évolution historique. Nous eussions souhaité un jugement plus sévère sur Savonarole. Comme l'auteur pourra s'en convaincre en lisant la p. 166 de notre *Saint Amand* qu'il cite en note p. 61, on ne peut dire que ce Saint fut le premier évêque de Maastricht. É. DE MOREAU, S. I.

G. Schnürer. *Kirche und Kultur im Mittelalter. III Band.* Paderborn, Schöningh, 1929, (15 × 23 cm.), XII-468 p. Prix : 10 Mk.

La *Nouvelle Revue Théologique* annonça jadis l'apparition des deux premiers volumes (1924 et 1926) de cette œuvre synthétique, consacrée à la civilisation

chrétienne du moyen âge. Le troisième, qui s'étend du pontificat de Célestin V (1294) à l'avènement de Paul III (1534), nous paraît plus remarquable encore. Il se compose de deux livres, subdivisés en neuf chapitres. En dehors de ceux qui traitent de la lutte de la papauté pour la domination, de la captivité de Babylone, du grand schisme, de la Renaissance, mentionnons surtout : le Cercle des Franciscains spirituels, fort neuf et intéressant; le déclin de la scolastique et l'efflorescence de la mystique; enfin le monde féodal et la vie religieuse et ecclésiastique. A la fin du volume, se trouve une longue liste d'ouvrages utilisés par l'auteur, classés par chapitre. Elle est fort complète.

A lire le texte de M. Schnürer, on s'aperçoit vite de l'étendue et de la sûreté de son information. Plus encore que les ouvrages modernes, il connaît les sources, par exemple les ouvrages polémiques des Spirituels, des partisans et des adversaires des prétentions pontificales, dont il donne souvent le résumé. Avec cela, l'exposé large, sobre, mouvementé par endroits, ne pêche par aucune pédanterie, il n'étale en aucune manière la vaste documentation sur laquelle il repose.

Kirche und Kultur im Mittelalter est, à notre avis, un des plus beaux ouvrages qui aient paru dans ces dernières années. Il fait honneur à la science catholique et devrait se trouver dans toute bibliothèque de catholique cultivé. Il faudrait surtout qu'il fût lu et relu par tout catholique appelé à enseigner l'histoire du moyen âge ou de l'Église. Ainsi le professeur ne donnerait-il pas seulement à ses élèves des faits mais des idées. La lecture de ces volumes contribuera aussi à augmenter son amour pour l'Église et à lui marquer le point de vue duquel il doit juger les faits.

Hâtons-nous cependant de le dire, M. Schnürer se tient à ce point en contact avec les documents; il juge avec tant de modération les hommes et les événements; il est si dépourvu d'esprit de système; il évite avec tant de soin toute polémique, que des historiens non catholiques pourront aussi se pénétrer des idées réunies dans ces volumes. Nous formons le vœu que ceux-ci se répandent partout. É. DE MOREAU, S. I.

Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift Gustav Schnürer zum 70 Geburtstag. Paderborn, Schöningh, 1930, (24×16 cm.), 296 p.

A l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa naissance, des amis et des disciples de M. G. Schnürer lui offrent un volume de mélanges. Par une délicate attention ils ont donné pour titre à celui-ci : *Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur*. C'est qu'après un grand nombre de travaux spéciaux sur le moyen âge, le savant historien vient de publier une synthèse magistrale en trois volumes intitulée : *Kirche und Kultur im Mittelalter*. A différentes reprises nous avions manifesté le désir de la voir traduire en français. Or, ce *Festschrift* nous a appris que notre souhait est en voie de réalisation. Sous la direction de M. G. Castella, professeur à la Faculté des Lettres de l'université de Fribourg (Suisse), Madame Burgard et Mademoiselle Despond, docteurs ès-lettres et anciennes élèves de M. Schnürer, feront paraître l'*Église et la civilisation au Moyen âge*, à Paris et à Lausanne. Les premières pages du tome I sont déjà publiées à la fin de la *Festschrift*.

Les études qui précèdent dans ce volume ont naturellement une portée

moins générale. Elles ne sont qu'au nombre de sept. La première est signée par l'évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, Mgr M. Besson, et a pour sujet : *La découverte du tombeau de saint Amédée, évêque de Lausanne* († 1159). Parmi les noms des collaborateurs, nous rencontrons ceux de M. H. Finke *(Les prédications quadragésimales de saint Vincent Ferrier en 1413)* et de M. L. Kern *(A propos du mouvement des Flagellants de 1260. S. Bevignate de Pérouse)*. Un travail d'histoire missionnaire du R. P. A. Jann, O. Min. Cap. nous paraît digne de mention spéciale *(Die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Innerasien. Die missionarische und literarische Tätigkeit des apostolischen Praefekten von Tibet, P. F. H. Ol. della Penna di Billi* (1712-1795).

É. DE MOREAU, S. I.

W. Wühr. *Studien zu Gregor VII. Kirchenreform und Weltpolitik.* Munich (Freising), F. P. Datterer, 1930, (25 × 16 cm.), XII-124 p. Prix : 8,50 Mk.

C'est la personnalité de Grégoire VII que M. Wühr étudie ici. Comme M. Fliche, il déduit de la lecture attentive des lettres du grand pontife cette conclusion que l'homme s'explique par son œuvre, que la réforme de l'Église est le but suprême vers lequel tend toute son activité, la raison d'être de toute sa politique mondiale, de ses interventions diverses dans des domaines qui ne sont pas purement religieux. Ces pages nous paraissent très fouillées et, sur une matière déjà si souvent traitée, nous ne nous attendions pas à trouver tant de nouveau. Après nous avoir montré comment la physionomie du grand pontife a été tracée par les historiens depuis environ un siècle, il dégage les principes psychologiques et moraux qui sont à la base de son action réformatrice. Les premiers ne diffèrent que très peu des considérations qu'on rencontre dans les lettres pontificales antérieures à Grégoire VII. Au contraire, les motifs d'ordre moral et particulièrement l'idée de *justitia* prennent chez lui une importance singulière.

L'œuvre de réforme avait, comme on le sait depuis longtemps, été préparée par les prédecesseurs de Grégoire VII. Léon IX et Nicolas II y avaient intéressé les princes et le peuple. En quoi consista sa pratique réformatrice (*Reformpraxis*) personnelle ? Cette question est résolue dans le chap. III. Vis-à-vis des ecclésiastiques, Grégoire VII emploie les moyens ordinaires : tenue de synodes, excommunications, envoi de légats, etc : une fois seulement il sollicite l'intervention séculière directe contre des membres du clergé et une autre fois, il exhorte le clergé et le peuple de Lucques, ville de l'État pontifical, à chasser de ses murs les chanoines de la cathédrale. Pour les princes séculiers, il n'excite jamais leurs sujets contre eux mais, se basant sur la supériorité du domaine spirituel, il n'hésite pas à les déposer parfois et délie alors leurs sujets du serment de fidélité.

Les chapitres IV et V traitent deux sujets fort connexes : l'*Hierokratismus* de Grégoire VII et sa conception de l'État. Au chap. IV, il est surtout question des royaumes vassaux du Saint-Siège. Bien que le pape ait tâché de multiplier ceux-ci, il l'a fait, encore une fois, pour venir à bout de sa réforme et non pour réaliser une subordination politique des royaumes chrétiens au Saint-Siège. Pour sa conception de l'État, on ne peut affirmer qu'il admette, comme on l'a prétendu, l'origine diabolique du pouvoir civil.

Enfin les deux derniers chapitres sont consacrés aux sources d'inspiration de Grégoire VII. Il dépend surtout de son prédécesseur, Grégoire-le-Grand. Les sources canoniques, en particulier les Fausses Décrétales et la Donation de Constantin, ont exercé sur lui beaucoup moins d'influence. Ce pape n'était d'ailleurs pas un canoniste. Le volume se termine par une étude sur les *Dictatus Papae*, où l'auteur montre chez le pontife la même préoccupation générale pour l'œuvre essentielle de la réforme.

L'ouvrage de M. Wühr complète donc et précise sur certains points les ouvrages de M. Fliche. Il s'en écarte parfois, par exemple dans le chapitre sur l'*Hierocratrismus*. Il contribuera à donner aux historiens sur la personnalité du pape de la querelle des Investitures une idée fort différente de celle qui est pour ainsi dire devenue classique depuis Hauck. Sur des points de détail, on pourra trouver que M. Wühr pousse un peu loin sa thèse et qu'il veut ramener à une seule pensée dominante absolument toutes les manifestations de l'activité pontificale. É. DE MOREAU, S. I.

P. Doncœur. *Le mystère de la passion de Jeanne d'Arc (1430-1431).* Paris, « A l'Art Catholique », 1930, (16 × 11 cm.), 460 p. Prix : 22 frs.

Un second volume mais combien différent du premier! La *Chevauchée de Jeanne d'Arc* (1929) se déroulait dans une atmosphère radieuse de triomphe matinal; la *Passion* est un récit lamentable d'abandons et de violences, plein d'abjectes vilénies. Le P. Doncœur a réparti la matière que les historiens lui fournissaient pour ces deux années 1430-1431 en l'ordre austère d'un « Carnet », au long des jours d'un calendrier; mais le récit est pathétique à faire éclater tous les cadres. Le procès de Rouen est une de ces pages atroces, qu'on voudrait arracher de l'histoire pour l'honneur de l'humanité, si la brutalité des geôliers et la fourberie des juges n'avaient servi à démontrer ce prodige de foi, de pureté et de droiture dans une âme de vingt ans. Le P. Doncœur le note justement: de pareils drames ne se lisent sans révolte qu'à la lumière de la Passion du Calvaire. Ainsi se font les œuvres divines : n'en conter aux jeunes gens que les « chevauchées » serait déloyal et mènerait à l'illusion.

Orné de bois anciens, l'ouvrage nous est présenté par l'Art Catholique, mais sans la perfection des précédents carnets; encrage et impression nous semblent bien trahir d'autres presses. E. LAMALLE, S. I.

Gertrude Robinson, M. A. *History and Cartulary of the greek Monastery of S^t Elias and S Anastasius of Carbone.* Orientalia christiana, vol. XIX, 1. Rome, Institut Oriental, 1930, (25 × 18 cm.), 200 p.

Le monastère des saints Élie et Anastase de Carbone était une de ces abbayes situées dans la région qu'occupèrent les moines grecs aux confins de la Calabre et de la Lucanie. Elle fut fondée dans la seconde moité du X^e siècle et ne cessa d'exister qu'au début du XIX^e siècle, après avoir été gouvernée, d'ailleurs, depuis le XV^e, par une série d'abbés commendataires et avoir connu une longue décadence. Centre remarquable de vie monastique dès son origine, ce monastère crût encore en importance sous le régime normand. C'est à cette dernière période que se rapportent les chartes (1134-1195) publiées dans ce volume dans le texte original (grec) et le plus souvent traduites en anglais.

Elles ne forment que la seconde partie du cartulaire, conservé en manuscrit aux Archives Doria, dont la première a paru dans les *Orientalia Christiana*, vol. XV, n° 53. Au vol. XI, n° 44, Mlle Robinson avait déjà donné la préface, l'introduction et le texte de l'histoire du monastère. Le présent volume se termine par des notes, une table des fonctionnaires byzantins sous le régime normand et un glossaire des mots non usuels. La langue des actes publiés ici est loin d'être, on s'en doute, le grec classique. Ce n'est pas un des moindres mérites de l'éditeur d'avoir pu nous faire comprendre ces chartes médiévales de cette partie de l'Italie, où l'on continuait à parler la langue d'Homère. É. DE MOREAU, S. I.

R. Van Waefelghem, chanoine de l'abbaye de Parc. *Répertoire des Sources imprimées et manuscrites relatives à l'histoire et à la liturgie des monastères de l'Ordre de Prémontré.* Bruxelles, A. De Wit, 1930, (25 × 16 cm.), XV-382 p. Prix : 20 frs.

Le titre, un peu long, de ce volume indique au moins d'une façon précise le genre de renseignements qu'on peut y chercher. L'auteur a dressé la liste de toutes les abbayes, prieurés et couvents de l'Ordre de Prémontré qui lui sont connus; il range ces 725 établissements dans l'ordre alphabétique; pour chacun d'entre eux, il indique la situation ecclésiastique *ancienne* et la situation géographique, la circarie ou province à laquelle appartenait cette maison, enfin la date de fondation et le nom des fondateurs. Viennent ensuite les renseignements de nature bibliographique et documentaire : imprimés où il est question de l'abbaye, manuscrits et sources d'archives. Enfin un paragraphe est consacré, quand il y a lieu, aux ouvrages de nature liturgique : missels, antiphonaires, etc.

Il est assez naturel que ce répertoire soit beaucoup plus complet pour la bibliographie que pour les pièces inédites. Les cartulaires, chartes, etc., conservés aux archives ne peuvent être aussi bien connus par un norbertin de Parc pour le monastère d'Adony, en Transylvanie, que pour ceux de Parc, de Tongerloo, etc. Aussi le chanoine Van Waefelghem se défend-il de viser à « l'érudition » proprement dite. Cela n'empêchera pas son volume d'être le bienvenu chez les travailleurs et de prendre place dans les bibliothèques à côté des *Origines Cistercienses* de L. Janauschek. É. DE MOREAU, S. I.

***H. Hauser et A. Renaudet.** *Les débuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme.* Collection : Peuples et civilisations, Histoire générale publiée sous la direction de L. Halphen et Ph. Sagnac. Paris, Alcan, 1929, (22 × 14 cm.), 639 p. Prix : 60 frs.

La période envisagée dans ce volume va du premier voyage de Colomb (1492) et des premières guerres d'Italie (1494) à la paix de Cateau-Cambrésis (1559) et au début des guerres de religion (1560). Époque courte, mais époque pleine. Époque d'évolution et de révolution dans le domaine religieux et moral; dans le domaine des lettres et des sciences; dans le domaine économique, commercial, social; dans le domaine de la politique européenne. C'est dire la variété des questions traitées. Mais le volume présent mérite surtout d'être lu à cause de la largeur et de la sobriété de l'exposé, de la vie qui y règne toujours, de l'érudition qui, sans s'étaler, y apparaît à chaque ligne. Nous avons parti-

culièrement apprécié les bibliographies qui offrent véritablement un choix des livres les plus recommandables du point de vue scientifique. Parfois se remarque cependant une lacune. Ainsi dans le paragraphe intitulé : *La réforme à Genève*, l'omission du livre de M. G. Goyau, *Une ville-église*, en 2 vol. un des meilleurs qu'il ait écrit.

Les pages 262-267 sur la Compagnie de Jésus sont excellentes. Pourquoi faut-il que M. Renaudet les introduise par cette phrase : « Toute la force de l'Église catholique vivait dans quelques congrégations nouvelles, et particulièrement chez les prêtres de la Compagnie de Jésus, qui alliaient dès lors à la tradition ascétique et mystique de l'ancien monachisme, l'aptitude à comprendre, pour les maudire et les dominer, les temps nouveaux » (p. 262) ?

Les auteurs, tout en s'efforçant de rester dans l'impartialité, sont presque toujours dans le camp opposé à l'Église, à la scolastique. Mais, en matière théologique, leurs connaissances apparaissent bien plus courtes que sur les autres terrains. É. DE MOREAU, S. I.

Dom C. Butler. *The Vatican Council. The story told from inside in Bishop Ullathorne's Letters.* 2 vols. Londres, Longmans, Green and C°, 1930, (23 × 15 cm.), 320-310 pp. Nombreux portraits. Prix : 25 sh.

L'année 1930 a été marquée par l'apparition de deux ouvrages anglais où il est question du concile du Vatican. Celui de Bury, *History of the Papacy in the 19th Century*, qui traite également du Syllabus et de la fin du pouvoir temporel des papes, et celui-ci. Nous avons apprécié dans cette Revue (1930, p. 810), le premier qui, pensons-nous, n'est pas appelé à durer. Il n'en est pas de même du second. Dom Butler retrace largement l'histoire de la fameuse assemblée en se servant surtout des lettres de l'évêque anglais Ullathorne. Le prélat vota avec la majorité ; mais il fit toujours preuve, avant et pendant le concile, de la plus grande modération ; il n'appartint à aucun parti et ne signa aucune pétition. Avec le diaire de M. Icard, utilisé par M. Mourret dans son remarquable ouvrage, les lettres de Mgr Ullathorne doivent être considérées comme les plus précieux documents non officiels pour l'histoire du concile. Ajoutons que les jugements de Dom Butler sont dignes de ceux de l'évêque anglais. Il tient, avec raison, en singulière estime, les deux volumes d'Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*. Là se trouve, d'après lui, le meilleur commentaire du Syllabus, préférable même à celui de Dupanloup. Les quatre premiers chapitres *(Background of the Council)* paraîtront longs à des catholiques : l'auteur ne s'adresse pas à eux seulement, mais aussi aux protestants anglais, dont on connaît les préjugés. Son ouvrage prend place parmi les plus utiles et les plus intéressants qui ont été consacrés au concile. É. DE MOREAU, S. I.

L. de Gonzague, O. M. C. *Le Père Ange de Joyeuse. Frère Mineur Capucin. Maréchal de France (1563-1608).* Paris, Librairie Saint-François, 1928, (23 × 14 cm.), VI-520 p. Nombreuses gravures. Prix : 36 frs.

Le P. Louis de Gonzague nous raconte dans ce volume, d'après des manuscrits, des archives et des sources imprimées des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, une exis-

tence qui n'eut rien de banal. C'est celle d'un Joyeuse, d'un membre d'une des plus grandes familles de France et qui joua un rôle si considérable au XVI^e siècle, Henri, comte du Bouchage. Gouverneur de l'Anjou à vingt-deux ans; veuf à vingt-quatre et entré alors chez les capucins; sorti de cet ordre, cinq années plus tard, avec l'autorisation du pape, afin de se mettre aux premiers rangs de la Ligue; rentré enfin parmi ses frères qu'il avait quittés à regret; telles sont les principales étapes de la carrière du P. Ange, frère mineur capucin et maréchal de France. Mais toujours, même comme mignon d'Henri III, il fit preuve des vertus chrétiennes les plus solides et d'une admirable délicatesse de conscience. É. DE MOREAU, S. I.

B. Camm, O. S. B. *Moine et Martyr. Le Bienheureux John Roberts.* Collection « Pax », vol. XXXIII. Bruges, Desclée-De Brouwer, 1930, (19 × 12 cm.), 320 p. Prix : 15 frs.

Des 136 martyrs béatifiés par S. S. Pie XI le 15 décembre 1929, huit appartiennent à l'ordre de Saint-Benoît. Les moniales de Sainte-Croix de Poitiers ont traduit la biographie du principal d'entre eux, publiée en 1897 par Dom Camm. Le B^x John Roberts a mérité le beau nom de *proto-martyr de la restauration bénédictine en Angleterre*. Il fut un des premiers à orienter l'activité des moines vers la mission sanglante; pendant son troisième exil hors d'Angleterre, il prit part à la fondation de Saint-Grégoire de Douai, devenu depuis lors Downside Abbey. Dom Camm doit relater les difficultés qui s'élevèrent à ce sujet, à Valladolid et à Douai, entre jésuites et bénédictins; il le fait avec beaucoup de délicatesse et de charité. Toutefois, les études faites depuis 1897 auraient permis d'expliquer un peu plus complètement l'origine de ces dissentiments. E. LAMALLE, S. I.

Fr. Deininger, O. S. B. *Johannes Sinnich. Der Kampf der Löwener Universität Gegen den Laxismus.* Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausg. von Dr. Fritz Tillmann. Düsseldorf, Schwann, 1928, (23 × 15 cm.), 418 p.

Les théologiens et les moralistes de l'ancienne université de Louvain sont loin d'être connus comme ils mériteraient de l'être. Quels sont ceux, même parmi les plus célèbres : Tapper, Driedo, Latomus, Ravesteyn, etc., sur lesquels aient paru des études un peu complètes ? Il en est de même pour les XVII^e et XVIII^e siècles. On parle sans doute assez souvent de Caramuel, de Froidmont, d'Opstraet et plus encore de Van Espen. Mais, dans la résistance au gallicanisme, que de théologiens de l'*Alma Mater* se distinguèrent, sur lesquels nous avons fort peu de renseignements : N. Dubois, J. A. d'Aubermont, Janssens, Élinga, Martin Steyaert, etc. ?

C'est à un moraliste de Louvain, Jean Sinnich, qu'est consarcée l'étude du R. P. Deininger. Irlandais d'origine, né en 1603, Sinnich fit ses études à Louvain et, comme son compatriote Stapleton, y devint professeur (1635). Il y mourut en 1666. Il employa une bonne partie de sa vie à lutter contre le laxisme moral, dans lequel il faisait entrer ce qu'on appelle aujourd'hui le probabilisme. Son principal adversaire fut son collègue Caramuel.

Le livre du R. P. Deininger commence par mettre en relief le rôle joué par l'université de Louvain, aux XV^e et XVI^e siècles, comme gardienne de l'héritage

national, social et religieux de la Belgique. Il parle de ce passé glorieux avec une sympathie que nous voulons souligner ici. Pour Jean Sinnich lui-même, il le remet fort bien dans son cadre historique; il retrace sa biographie; il énumère ses œuvres parmi lesquelles se distingue surtout le *Saul Exrex*. L'exposé de la théorie antilaxiste de ce théologien très rigoriste est précédé d'un chapitre sur le fondement de cette théorie, les opinions de Sinnich sur l'ignorance.

Peut-on classer Sinnich parmi les jansénistes? On donne le plus souvent à cette question une réponse affirmative en se basant surtout sur l'attitude du théologien irlandais vis-à-vis de la bulle *In Eminenti* d'Urbain VIII (1643). Le R. P. Deininger croit que cette accusation est trop absolue.

Quoique très au courant de la bibliographie, l'auteur a omis de citer plusieurs travaux qui lui auraient été utiles p. ex. : L. Van der Essen, *Une institution d'enseignement supérieur sous l'ancien régime; L'université de Louvain.* — F.-X. Jansen, S. I., *Baius et le Baianisme* (Museum Lessianum). — E. Hocedez, S. I., *Louvain et Rome* (Gregorianum, 1927) et nos deux études sur la *Bibliothèque de l'Université de Louvain* et *Luther et l'université de Louvain* (*Nouv. Revue Théol.*, juin 1927). É. DE MOREAU, S. I.

L. von Pastor. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Vol. XIV, 1re partie : Innocent X, Alexander VII, Klemens IX und X (1644-1700). 1re à 7e édit. Fribourg en Brisgau. Herder, 1929, (22 × 14 cm.), XVIII-666 p. Prix : 22 Mk.

On sait que Pastor put achever avant de mourir la composition de son œuvre monumentale. Mais la matière n'est pas traitée aussi largement dans les derniers volumes que dans les premiers. Pour une période de cent cinquante années environ, de 1644 à la fin du XVIIIe siècle, il n'y aura, en effet, que quatre tomes, le XIVe volume en deux parties, le XVe et le XVIe. Dans le tome que nous avons sous les yeux, un petit nombre de pages seulement, par exemple l'introduction, n'appartiennent pas au manuscrit de Pastor lui-même. Elles sont dues à la plume du P. Kneller, de Munich.

Avec le pontificat d'Urbain VIII (1623-1644) se termine une des époques les plus fécondes et les plus brillantes de l'histoire de la papauté, celle de la restauration catholique, commencée sous Paul III. En 1644, débute une période nouvelle, celle de la lutte des papes avec l'absolutisme, d'une part, avec le jansénisme, de l'autre.

Parmi les passages de ce tome les plus dignes d'être remarqués signalons : pour Innocent X (1644-1655), le troisième chapitre du premier livre consacré surtout à la paix de Westphalie; le quatrième du quatrième livre où se trouve racontée l'histoire des Missions; au livre V, le jansénisme dans les Pays-Bas. Pour le pontificat d'Alexandre VII (1655-1667), on lira surtout le récit de la conversion de Christine de Suède et de son séjour à Rome; les théologiens s'arrêteront spécialement à l'histoire du probabilisme.

Il est inutile de rappeler ici les mérites historiques et littéraires de cette *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*. C'est une des œuvres qui fait le plus honneur à la science catholique. É. DE MOREAU, S. I.

E. Préclin. *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé.* Paris, J. Gamber, 1929, (25 × 16 cm.), XXXII-580 p. Prix : 50 frs.

On ne pourrait assez louer cette longue étude de M. Préclin. Elle est neuve par le sujet; elle repose sur un dépouillement consciencieux des sources manuscrites et des principaux ouvrages; elle est bien divisée; l'exposé se recommande par sa clarté et son mouvement. L'auteur nous montre comment à partir du second jansénisme, qui suit la Paix Clémentine, mais surtout à partir du troisième, dont l'histoire commence avec la bulle *Unigenitus*, le jansénisme devient *richériste*, c'est-à-dire qu'il s'appuie sur le système d'Edmond Richer, sorte de milieu entre l'ultramontanisme et le presbytérianisme ou le laïcisme protestant. De cette alliance M. Préclin étudie les phases au XVIII^e s. Il est ainsi amené à résoudre affirmativement la question annoncée par son titre : Les doctrines richéristes du clergé secondaire ont-elles préparé la Constitution civile du Clergé ? Mais il montre aussi que celle-ci « œuvre pas toujours harmonieuse de ses multiples parrains », légistes, philosophes, jansénistes, etc., ne fut pour ces derniers qu'un pis-aller et qu'ils n'y obtinrent que peu de satisfactions à leurs idées.

Nous ne ferons qu'une objection à ce beau travail : Peut-être l'auteur identifie-t-il trop jansénistes et richéristes au XVIII^e siècle.

É. DE MOREAU, S. I.

G. Goyau. *Le Portefeuille de Lamennais (1818-1836).* Collection Maurice Bucquet. Paris, Renaissance du livre, 1930, (20 × 14 cm.), VIII-224 p. Prix : 25 frs.

Maurice Bucquet, consul général, chargé d'affaires de la République de Saint-Marin, a laissé une précieuse collection d'autographes. C'est à elle que M. G. Goyau emprunte les lettres dont ce volume est formé et qui sont signées des plus grands noms : Chateaubriand, Joseph de Maistre, Victor Hugo, Charles-Albert de Savoie, Berryer, Victor Cousin, Doellinger, Bérenger, Liszt, Edgard Quinet, Sainte-Beuve, Lamartine, etc. Encore ne trouve-t-on point ici, sauf de rares exceptions, de simples billets mais de longues lettres qui font revivre toute la tragique histoire du grand et pauvre prêtre breton, de 1818 à 1836. Il en est de touchantes, celles de Madame Cottu par exemple, qui veut sauver le solitaire de la Chesnaie de l'abîme où il se précipite. D'autres, même de prêtres, le flattent jusqu'au dernier moment et leurs auteurs ne semblent pas apercevoir le danger de ses théories. Signalons, pour les lecteurs belges, quelques pièces intéressantes qui portent les signatures de Vilain XIIII et de Louis de Potter. Ce « portefeuille » n'ajoute pas seulement des documents nouveaux à la correspondance de Lamennais. Il se lit d'un bout à l'autre sans aucune lassitude. M. Goyau a fait œuvre utile et féconde en la publiant.

É. DE MOREAU, S. I.

Hiéromoine Pierre. *L'Union de l'Orient avec Rome. Une controverse récente.* Orientalia Christiana, Avril 1930. Rome, Institut Oriental, 1930, (25 × 18 cm.), 160 p.

Ce livre n'est pas autre chose que l'édition, en traduction française, de la correspondance échangée à l'occasion d'une controverse récente (1927-1928),

entre l'archevêque orthodoxe grec d'Athènes, Mgr Chrys. Papadopoulos, et l'évêque de l'Οὐνία (catholiques de rite grec) pour Constantinople et la Grèce, Mgr Georges Calavassy. Six lettres, dont l'une ou l'autre prend les proportions d'un traité d'apologétique ou de *De Ecclesia* forment le fond du dossier. A cela s'ajoutent une septième lettre, adressée par Mgr Calavassy à l'éditeur et une introduction, considérable et soignée, où sont relatés les rétroactes de l'affaire. Ainsi éclairée et guidée, la lecture de cette correspondance devient facile. Le but poursuivi par la publication est « *de faire connaître l'état d'esprit d'une personnalité considérable qui préside à l'une des principales autocéphalies orthodoxes de rite byzantin* » (p. 7) et de donner ainsi au lecteur une certaine idée de la disposition d'esprit qui règne dans les sphères officielles orthodoxes à l'égard du mouvement de l'union. De fait, cette controverse fait bien ressortir, au concret et dans un relief que le ton polémique des écrits accentue encore, combien l'union des Églises, si souhaitée par d'aucuns, annoncée comme prochaine par certains — de plus en plus rares, il est vrai — est en réalité encore bien éloignée de nous. Ce livre est à lire par tous ceux qui se bercent encore d'illusions : différences dogmatiques plus nombreuses qu'on ne le croit d'ordinaire, préjugés nationaux, attitude instinctivement soupçonneuse et inquiète à l'égard de Rome, impossibilité de concevoir ce que peut être dans le cadre de l'Église catholique un « catholique de rite oriental », bref, dix siècles de vie séparée et souvent ennemie, voilà l'obstacle qu'il faudra d'abord renverser avant de parler sérieusement d' « union ». C'est là une œuvre de longue haleine et qui suppose autant de charité et de science que de savoir-faire et de compréhension mutuelle. Que cette constatation, loin de décourager les ardents promoteurs du mouvement de l'union, les stimule au contraire, de plus en plus à créer, à Rome et ailleurs, cette « élite » apostolique qui nous semble une des conditions « sine qua non » du succès ! CH. MARTIN, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*